# Justiça, Teoria Crítica e Democracia volume II

Denílson Luís Werle
Diana Piroli
Eduardo de Borba
Jorge Armindo Sell
Nunzio Ali
Raquel B. Cipriani Xavier
(Orgs.)

*Nefip*online

*Página intencionalmente deixada em branco*

# JUSTIÇA, TEORIA CRÍTICA E DEMOCRACIA

## Volume II

# Justiça, Teoria Crítica e Democracia
## Volume II

Denílson Luís Werle
Diana Piroli
Eduardo de Borba
Jorge Armindo Sell
Nunzio Ali
Raquel Cipriani Xavier
(Orgs.)

NEFIPO
Florianópolis
2018

**Universidade Federal de Santa Catarina**
Reitor: Ubaldo César Balthazar

**Departamento de Filosofia**
Chefe: Jaimir Conte

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**
Coordenador: Roberto Wu

**NEFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política**
Coordenador: Denilson Luís Werle

**Corpo Editorial da NéfipOnline**

Alessandro Pinzani
Aylton Barbieri Durão
Darlei Dall'Agnol
Delamar Dutra
Denilson Luís Werle
Franciele Petry
Janyne Sattler
Joel T. Klein
Maria de Lourdes Borges
Milene Tonetto

**Conselho Editorial**

Alberto Pirni
Amandine Catala
Amaro Fleck
Cristina Foroni Consani
Felipe Gonçalves Silva
Fernando Costa Matos
Fred Rauscher
Jorge Sell
Luiz Repa
Maria Clara Dias
Monique Hulshof
Nathalie Bressiani
Nunzio Ali
Nuria Sanchez Madrid
Nythamar Oliveira
Robson dos Santos
Rurion Melo
Thomas Mertens
Vilmar Debona
Yara Frateschi

**NÉFIPO**

**Núcleo de Ética e Filosofia Política**
**Coordenador:** Denílson Luís Werle
**Vice-coordenador:** Delamar J. Volpato Dutra
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC
CEP: 88040-900
http://www.nefipo.ufsc.br/
**Capa:** Eduardo de Borba
**Foto:** Alessandro Pinzani
**Editoração:** Diana Piroli, Raquel Cipriani Xavier e Eduardo de Borba

Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

J96
Justiça, Teoria Crítica e Democracia [recurso eletrônico] : volume II / Organizadores, Denílson Luís Werle (Orgs.)...[et al.]. – Dados eletrônicos. – Florianópolis : Nefiponline/UFSC, 2018.
503 p. : gráfs. – (Néfiponline)

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-99608-21-0
Disponível em:
<http://www.nefipo.ufsc.br/?page_id=219>

1. Filosofia – Aspectos morais e éticos. 2. Sociologia – Filosofia I. Werle, Denílson Luís. II. Título.

CDU: 17

Elaborado pelo bibliotecário Jonathas Troglio – CRB 14/1093

Licença de uso Creative Commons:
(http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt)

# SUMÁRIO

**Apresentação ..... 9**

**A juridificação como patologia social: reexaminando um diagnóstico habermasiano ..... 11**

*Maikon Chaider Silva Scaldaferro ..... 11*

**Teoria política e migração: para combater o silêncio ..... 27**

*Raissa Wihby Ventura ..... 27*

**O esgotamento das energias utópicas e a ideia de emancipação em Habermas ..... 72**

*Denilson Luis Werle ..... 72*

**Liberdade de expressão e Pornografia: O debate sobre o valor equitativo das liberdades comunicativas ..... 91**

*Renato Francisquini ..... 91*

*San Romanelli Assumpção ..... 91*

**Da formação moral à educação cívica. O papel da educação no liberalismo político de Rawls .....120**

*Marcos Rohling ..... 120*

**Motivação e responsabilidade na teoria moral procedimentalista de Habermas .....142**

*Alcione Roberto Roani ..... 142*

**Vergonha social e teoria crítica .....162**

*Diana Piroli ..... 162*

**O Sofrimento Social e a Necessidade como conceitos e paradigmas da crítica social .....185**

*Evânia E. Reich ..... 185*

**As diferentes formas de dominação e a oligarquia civil.....197**

*Nunzio Alì ..... 197*

**Cooperação equitativa como ethos da democracia.....218**

*Eduardo de Borba .....218*

**Representação democrática em Condorcet: uma resposta às críticas de Vladimir Safatle .....242**

*Gustavo Hessmann Dalaqua .....242*

**Impeachment e democracia .....257**

*Felipe Moralles e Moraes.....257*

*Lucas do Nascimento .....257*

**Direito e justiça em Walter Benjamin.....285**

*Douglas Weege.....285*

**Multiculturalismo sob o crivo das mulheres: críticas e perspectivas feministas ocidentais.....306**

*Daniela Rosendo .....306*

**Tolerância um conceito em disputa .....327**

*Edegar Fronza Junior .....327*

**Um socialismo reticente, mas possível? Reformismo radical e utopia realista em Jürgen Habermas e Axel Honneth.....353**

*Thor Veras .....353*

**O papel da Democracia no pensamento de Amartya Sen .....400**

*Tiago Mendonça dos Santos .....400*

**Democracia e estado social em Tocqueville. .....437**

*Robson Francisco da Costa.....437*

**O Não-Pagamento de Imposto: Desobediência Civil ou Objeção de Consciência? Uma resposta Rawlsiana .....469**

*Julio Tomé.....469*

# Apresentação

Os textos reunidos nesse livro foram originalmente apresentados e discutidos no II Colóquio "Justiça e Democracia", ocorrido nos dias 18, 19 e 20 de outubro no Espaço Físico Integrado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), promovido no âmbito do Núcleo de Ética e Filosofia Política (Néfipo) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC e com o apoio financeiro da CAPES e institucional do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC a quem aqui agradecemos. O livro reúne textos que dão continuidade ao propósito e às discussões realizadas no I Colóquio Justiça e Democracia, publicadas no livro *Justiça, teoria crítica e democracia* (2017), que é o de procurar vincular, de modo mais sistemático, as reflexões mais normativas da filosofia política com as análises de uma filosofia social ou teoria da sociedade mais voltada ao diagnóstico crítico do tempo presente. Continuamos acreditando que as relações entre justiça e democracia precisam ser pensadas em diferentes dimensões (moral, jurídica, política, histórica e social) que não podem ser enquadradas em enfoques disciplinares estanques. Em vista disso, reunimos contribuições que abordam diferentes eixos temáticos como teoria crítica da justiça; democracia, deliberação, razão pública e constitucionalismo; liberalismo, comunitarismo, multiculturalismo e questões de discriminação de gênero e raça; condições psicológicas, materiais e institucionais da eticidade democrática: diagnóstico de patologias sociais e o esgotamento das energias utópicas. O que nos anima é a convicção de que só dessa maneira conseguiremos evitar os impasses de uma consciência crítica que se especializa em denunciar a impossibilidade da vida humana digna sob as formas sociais atuais, reproduzindo estados de ânimo melancólicos e derrotistas que obscurecem os horizontes e impedem práticas emancipatórias reais e possíveis. Boa leitura!

Os organizadores.

*Página intencionalmente deixada em branco*

# A juridificação como patologia social: reexaminando um diagnóstico habermasiano

Maikon Chaider Silva Scaldaferro[1]

A sociedade está doente! Tal afirmação é familiar, e provavelmente muitos de nós já a ouvimos em diferentes contextos. Alguém pode usá-la para expressar indignação diante de um crime bárbaro. Outra pessoa pode proferi-la para lamentar o individualismo e a falta de solidariedade entre as pessoas. Além disso, um conservador pode usar tal expressão para avaliar transformações sociais que contradizem valores que ele julga "sagrados". A ideia de que "sociedades ficam doentes" também está presente nos trabalhos dos pensadores da tradição da Teoria Crítica. Uma das propostas traçadas pela Teoria Crítica desde os seus primórdios é a realização de um *diagnóstico de época das patologias sociais.*

Uma dessas patologias sociais diagnosticadas por Jürgen Habermas é a *juridificação.* Para compreender o que significa juridificação e por que ela pode ser descrita como uma "patologia social" primeiramente responderemos a seguinte questão: o que os pensadores da Teoria Crítica entendem por patologia social? Para isso falaremos também sobre caráter ambíguo da juridificação, visto que nem sempre ela é patológica (I). Num segundo momento apontaremos os limites do diagnóstico habermasiano quando ele é transposto de

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor do Instituto Federal do Espírito Santo.

maneira acrítica para o contexto da modernidade periférica (II). Ao fim, mostraremos como no contexto periférico o diagnóstico habermasiano pode ser reelaborado a partir da noção de "desobediência civil" (III).

## I - Juridificação não-patológica e juridificação patológica

O modo como os teóricos críticos utilizam o termo patologia social está associado à análise do funcionamento das instituições existentes nas sociedades modernas. Deste modo, no vocabulário da Teoria Crítica da sociedade, é possível falar de

> [...] uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade em seus arranjos institucionais, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro do circuito funcional da socialização[2].

As instituições das democracias modernas, por exemplo, têm como tarefa consolidar ou realizar valores indispensáveis às sociedades democráticas, tais como: igualdade, liberdade, autonomia, racionalidade. Contudo, um mau funcionamento desse arranjo institucional impede que essas sociedades alcancem os objetivos que ela mesma traçou. Quando isso ocorre, temos então uma patologia social.

A teoria crítica de Habermas busca demonstrar que o desarranjo institucional é gerado por uma tensão existente entre as duas "macro-instituições" presentes nas sociedades modernas: o *sistema* e o *mundo da vida*. O que Habermas chama de sistema é formado por dois subsistemas: o Estado e a Economia. Esses dois subsistemas proporcionam uma forma de integração nas sociedades modernas que visa à organização e a reprodução material das condições de vida social. Nos sistemas predomina a lógica da ação estratégica, na qual por meio da razão instrumental os indivíduos buscam encontrar os melhores meios para se atingir determinados fins. Já o mundo da vida se refere a uma estrutura "quase-transcendental" que fornece as certezas imediatas

[2] HONNETH, 2015, p.591.

que orientam o nosso agir e falar. Essas certezas variam de contexto para contexto. Em outras palavras, "o mundo da vida aparece como contexto formador de horizontes dos processos de entendimento [...]"[3]. O mundo da vida torna possível a prática do agir comunicativo, que é um tipo de uso da linguagem voltado para a busca de um entendimento mútuo consensual. Mas ao mesmo tempo, o agir comunicativo reproduz os valores e normas sociais que os indivíduos pertencentes a um mundo da vida em comum compartilham.

> Habermas conduz sua teoria da sociedade sobre um diagnóstico de época segundo o qual o poder dos sistemas auto-regulados [Economia e Estado] aumentam a tal ponto que eles se tornam uma ameaça para o agir comunicativo [...] [4].

Habermas denomina esse processo de *colonização do mundo da vida pelos sistemas*. A tese da colonização do mundo da vida pelos sistemas diz que

> [...] os imperativos dos subsistemas autonomizados [...] se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal – impondo a assimilação[5].

Em outras palavras, "[...] a 'economia' e o 'Estado' [...] interferem na reprodução simbólica do mundo da vida por meios monetários e burocráticos" [6], fazendo com que haja um empobrecimento da força integradora do agir comunicativo na reprodução do mundo da vida. A predominância da ação-racional-com-respeito-a-fins (razão instrumental), que é inerente aos sistemas, produz

[3] HABERMAS, 1989, p.494, tradução nossa.
[4] HONNETH, 2014, p.188, tradução nossa.
[5] HABERMAS, 2012, p. 639.
[6] HABERMAS, 2012, p. 2012.

paulatinamente um enfraquecimento da integração social baseada no agir comunicativo, a consequência disso é o surgimento de patologias sociais.

Na *Teoria do agir comunicativo* o fenômeno da juridificação é utilizado para exemplificar a colonização do mundo da vida pelos sistemas. A expressão juridificação (*Verrechtlichung*) se refere "[...] a tendência à multiplicação do direito escrito, difundida nas sociedades modernas" [7]. Outros termos também são utilizados para se referir a tal fenômeno social, tais como: *legal pollution* (poluição legal), *legal explosion* (explosão legal), *flood of norms* (inundação de normas), dentre outros[8]. Na *Teoria do agir comunicativo* vemos que nem todo processo de juridificação é em-si uma patologia social. Ao longo da modernidade, por exemplo, diferentes configurações do Estado se deram após "ondas de juridificação". No entanto, em determinadas circunstâncias o aumento das leis escritas pode ter efeitos patológicos. Para um bom entendimento do que é uma juridificação patológica, vejamos primeiramente o que foram essas quatro "ondas de juridificação" não-patológicas.

A primeira onda de juridificação se deu com a multiplicação das leis que configuravam "Mercado" e "Estado" (poder político) como dois subsistemas distintos, delimitando então o espaço de ação de cada um. Tal onda de juridificação culminou nisso que Habermas chama de *Estado Burguês*, tendo sua origem ainda no contexto do absolutismo. A segunda onda de juridificação desemboca no *Estado de direito*. Aqui há um aumento no número de leis protegendo as liberdades individuais. "A partir de agora, os burgueses, enquanto pessoas privadas, adquirem direitos subjetivos-públicos reclamáveis perante um soberano"[9]. A terceira onda de juridificação leva a formação disso que Habermas na *Teoria do agir comunicativo* chama de *Estado democrático de direito*[10]. Nesse

[7] HABERMAS, 2012, p. 641.
[8] TEUBNER, 1987.
[9] HABERMAS, 2012, p. 646.
[10] O termo Estado democrático de direito posteriormente ganhou outra conotação nos trabalhos de Habermas. Não se tratando só de um estágio de desenvolvimento do Estado moderno anterior ao Welfare State, mas sim um

momento temos a ampliação de leis que garantem a participação política. São exemplos de leis dessa natureza o direito ao voto e as que permitem o surgimento de organizações políticas como os partidos. Por fim, a quarta onda de juridificação dá origem ao Estado de bem-estar social (*Welfare State*). Aqui vemos a ampliação do número leis que visam atenuar as desigualdades sócio-econômicas, garantido aos menos favorecidos condições materiais mínimas de existência. São exemplos dessa onda de juridificação a formação de leis que determinaram "[...] a limitação do tempo de trabalho, a liberdade sindical e de associação, a autonomia tarifária, a proteção contra a demissão, o seguro social, etc."[11].

Nessas quatro ondas de juridificação foram demandas do mundo da vida que forçaram a regulamentação jurídica de determinadas práticas sociais e a imposição de limites ao poder econômico e político, ou seja, a imposição de limites aos subsistemas "Mercado" e "Estado". Habermas indica que a ideia de juridificação abarca duas dimensões distintas. A juridificação ocorre como uma *extensão do direito escrito* ou como *um condensamento do direito escrito*. No primeiro caso temos o estabelecimento de leis que regulamentam juridicamente relações sociais que já eram regulamentadas informalmente. No segundo, matérias que já dispunham de uma regulamentação jurídica mais abrangente vão se especificando cada vez mais com o aumento do número de leis. É nesse tipo de juridificação em que há um condensamento das leis que efeitos patológicos podem vir à tona. Em outras palavras, a juridificação pode se tornar uma patologia social no momento em que ocorre um aumento excessivo do direito escrito. Mas o que faz esse condensamento do direito escrito ser considerado excessivo? Quais critérios permitem diagnosticar tal condensamento como uma patologia social?

A ideia de uma "liberdade comunicativa" é o critério que permite a Habermas elucidar a ideia de "excesso de leis". Uma "comunicação livre" ocorre quando interajo comunicativamente com

---

ideal a ser perseguido, que inclusive incorpora elementos do Welfare State (Cf. HABERMAS, 2003).

[11] HABERMAS, 2012, p. 649.

outros indivíduos buscando solucionar conflitos, reproduzir valores ou moldar minha personalidade sem a coerção de outrem. Uma juridificação não patológica institucionaliza leis que asseguram o exercício dessa liberdade comunicativa tanto na esfera pública quanto privada. Podemos pensar aqui em leis que asseguram o direito ao voto, a livre manifestação, o bem-estar das crianças ou a educação universal. Por outro lado, quando a expansão de leis se configura como uma intervenção cada vez mais incisiva do Estado em práticas sociais onde predominantemente opera o agir comunicativo, aí sim temos uma juridificação patológica. Nesse caso, um número significativo de leis é produzido de cima para baixo, isto é, a partir dos sistemas, sem levar em consideração as práticas sociais e regulamentações do mundo da vida.

Em determinadas situações a expansão das leis pode estar atrelada a um Estado ineficiente, e, além disso, tais leis podem não ter sua legitimidade reconhecida socialmente, de modo que, ninguém faz a mínima questão de respeitá-las. Em casos como esse, os imperativos legais podem ser simplesmente ignorados sem nenhum grande prejuízo para a integração social. Uma crônica escrita em 1878 por Machado de Assis nos oferece um bom exemplo desse tipo de situação. O cronista carioca conta o seguinte:

> Duas coisas, entretanto, perduram no meio da instabilidade universal: –1º. a constância da polícia, que todos os anos declara editalmente ser proibido queimar fogos, por ocasião das festas de S. João e seus comensais; 2º. a disposição do povo em desobedecer às ordens da polícia. A proibição não é uma simples ordem do chefe; é uma postura municipal de 1856. [...] Se eu tivesse a honra de falar do alto de uma tribuna [...] diria que, sendo a nação a fonte constitucional da vida política, excede o limite máximo do atrevimento empecer-lhe o uso mais inofensivo do mundo, o uso do busca-pé[12].

[12] ASSIS, 2008, p. 417.

Contudo, quando a *legal pollution* vem acompanhada de uma eficácia do poder administrativo em fazer valer o cumprimento das leis, aí sim há uma ameaça à integração social. Isto porque, situações que antes encontravam soluções por vias comunicativas, passam cada vez mais depender do Estado. O direito aqui não é solicitado pelos parceiros de comunicação, ele é instrumentalizado pelo Estado num processo que objetifica os indivíduos, ignorando a capacidade destes solucionaram conflitos de maneira autônoma. Esse processo é patológico, pois a ação comunicativa é um dos meios para se alcançar uma integração social em sociedades pós-tradicionais, que não dispõem mais da força vinculante de uma única religião ou visão de mundo. Além disso, ao minar o agir comunicativo, a juridificação patológica instiga os indivíduos a verem cada vez mais o direito somente como uma ferramenta que permite agir estrategicamente contra outros concidadãos vistos como meros concorrentes.

Para exemplificar essa juridificação patológica Habermas recorre ao caso do condensamento de leis na esfera da família e da escola, o filósofo tem em mente aqui o contexto europeu da década de 80. Habermas identifica um processo de hiperregulação das relações sociais no ambiente escolar e na família que ameaça a autonomia dos indivíduos, subestimando a capacidades deste solucionaram conflitos. O filósofo menciona o caso dos tribunais de tutela que, diante dos conflitos familiares, acabam promovendo um aumento de soluções jurídicas, concedendo cada vez mais a emancipação de adolescentes. Já no ambiente escolar, a juridificação aparece por meio de uma hiperregulação que limita a possibilidade de um processo pedagógico no qual os indivíduos se enxergam como parceiros de comunicação que buscam atingir consensos. A lógica do processo de ensino e aprendizagem é então reduzida às relações entre indivíduos que "[...] agem num sistema de concorrência visando ao rendimento e à competência"[13]. Tal situação

> [...] coloca em risco a liberdade pedagógica e a iniciativa do professor. A pressão destinada a

[13] HABERMAS, 2012, p. 668.

> assegurar notas pelo recurso à justiça e a super-regulamentação curricular provocam os fenômenos da despersonalização, do imobilismo, da inibição diante das inovações, da supressão da responsabilidade etc.[14].

Habermas utiliza a família e a escola para exemplificar a juridificação patológica porque essas duas instituições sociais seriam espaços privilegiados para o agir comunicativo. A socialização promovida nesses espaços não visaria à formação de indivíduos que agem estritamente de maneira estratégica, almejando somente fins individuais não compartilhados pelo grupo, mas sim, uma reprodução de símbolos e práticas culturais. Em ambas as instituições o direito pode ser demandado para complementar relações sociais existentes. Em outras palavras, uma "proteção jurídica" pode ser solicitada por pais, filhos, alunos e professores, visando garantir que direitos fundamentais não sejam violados. Contudo,

> os processos de formação na escola e na família, que se desenrola mediante a atividade comunicativa, têm de poder funcionar independentemente das regulações jurídicas. Por isso, quando a estrutura de juridificação passa a exigir controles administrativos e judiciais que não somente *complementam* contextos integrados socialmente por meio de instituições jurídicas mas também os transferem para o meio direito, surgem desequilíbrios funcionais. Essa é a explicação dos efeitos negativos da juridificação, do ponto de vista da teoria da ação[15].

Esse tipo juridificação patológica que afeta a família e o ambiente escolar só se torna possível no contexto do Estado de bem-estar social, no qual o poder público passa a se comprometer cada vez mais com esse tipo de tarefa. O próprio debate acadêmico sobre

[14] HABERMAS, 2012, p. 668.
[15] HABERMAS, 2012, p. 664.

juridifcação começa a ganhar espaço a partir da década de 40 (Cf. GRÁFICO 1), período em que há uma expansão de políticas de bem-estar. Nesse ponto, a crítica aos efeitos prejudiciais da juridificação contempla principalmente uma análise das "[...] áreas dos direitos que cobrem o mundo da indústria, do trabalho e solidariedade social" [16], isto é, a legislação trabalhista e corporativa, as leis antitruste e o direito previdenciário.

**Gráfico 1:** utilizando a ferramenta Google Ngram Viewer é possível verificar que o termo *juridification*, bem como o seu equivalente em alemão utilizado por Habermas, *Verrechtlichung*, só começa aparecer na literatura acadêmica de língua inglesa a partir da década de 40. Além disso, na década de 80, com a publicação da *Teoria do agir comunicativo* e com a popularização das críticas neoliberais ao *Welfare State*, há uma expansão de publicações que mencionam os termos *juridification* e *Verrechtlichung*.

## II - *Welfare state* e modernidade periférica

O diagnóstico habermasiano da "juridificação patológica" não visa sustentar uma posição neoliberal em defesa do Estado mínimo. O filósofo inclusive afirma de maneira categórica que "[...] os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm

[16] TEUBNER, 1987, p.6, tradução nossa.

nenhuma razão plausível para desviar dessa trilha" [17]. Além disso, o filósofo não ignora o fato de que desde a década de 30 ocorreu em vários países uma expansão de políticas de bem-estar que tem garantido padrões mínimos de renda, educação, saúde e direitos trabalhistas. Isso fez com que as políticas de bem-estar passassem a contar com uma grande aceitação do público. Como observa King, "os Estados de bem-estar quaisquer que sejam suas diferenças institucionais, estão profundamente integrados à estrutura social e política das sociedades individuais contemporâneas"[18].

Doravante, é questionável se o diagnóstico habermasiano da juridificação patológica pode ser estendido sem reservas à modernidade periférica. Em outras palavras, discute-se se tal análise seria limitada para compreender os obstáculos ao Estado democrático de direito presentes em países pobres ou em desenvolvimento. Neves defende que:

> [...] considerações sobre os obstáculos à realização do Estado democrático de direito na modernidade periférica devem afastar a ideia equivocada de uma legalidade rígida em face dos problemas sociais, assim como o mito de um Estado forte diante de uma sociedade frágil[19].

Na modernidade periférica, de acordo com Neves (2006), haveria uma "desjuridificação fática". Isto significa que, embora haja um aumento no número de leis, factualmente tais leis não são efetivadas. A desjuridificação fática produz uma categoria de indivíduos sub-integrados ao sistema de direitos (os sub-cidadãos) e uma categoria de indivíduos sobre-integrados ao sistema de direitos (os sobrecidadãos). Os primeiros se encontram "abaixo das leis", não tendo seus direitos mais básicos respeitados. Os segundos se encontram "acima das leis", isto é, descumprem os códigos legais sem serem atingidos pelo sistema punitivo.

---

[17] HABERMAS, 2015, p. 225.
[18] KING, 1988, p. 53.
[19] NEVES, 2006, p. 243.

É preciso ressaltar que o próprio Habermas deixa claro a limitação espacial e temporal do seu diagnóstico da juridificação patológica. Em um texto sobre a crise do Estado de bem-estar social, o autor aborda a juridificação como um "[...] dos obstáculos que se situa no caminho do [...] Estado de bem-estar social **bem-sucedido**" [20]. Nota-se que o filósofo não está preocupado com a juridificação em formas incipientes do Estado de bem-estar social, mas com o *welfare state* já consolidado. Acreditamos que a tese do professor Marcelo Neves sobre a desjuridificação na modernidade periférica merece ainda uma investigação empírica mais rigorosa que consolidem suas proposições. Contudo, a posição de Neves parece bem condizente com as intuições cotidianas de cidadãos leigos que habitam a modernidade periférica e com as análises qualitativas dos indicadores sociais dos países pobres e em desenvolvimento. Afinal, defender que no Brasil há um "forte Estado de bem-estar social" parece uma tarefa hercúlea, ainda mais no contexto atual no qual nos deparamos com propostas legislativas que visam flexibilizar o conceito de trabalho escravo[21] ou permitir que gestantes trabalhem em áreas insalubres[22].

## III - Juridificação e desobediência civil

Se por um lado a juridificação patológica de políticas de bem-estar soa como um fenômeno distante dos países pobres ou em desenvolvimento, ainda assim é possível falarmos nesses contextos da existência de uma juridificação causadora de patologias sociais. Para isso, podemos seguir as pistas do próprio Habermas presentes em dois textos sobre desobediência civil publicados posteriormente à publicação da *Teoria do Agir Comunicativo*. Nos textos *Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito* e *Direito e violência: um trauma alemão*, Habermas toma como ponto de partida de sua discussão os atos de desobediência civil de grupos pacifistas ocorridos na Alemanha na

[20] HABERMAS, 2015, p. 225, grifo nosso.
[21] Cf. ONU BR, 2017.
[22] Cf. UOL, 2017.

década de 80. Tais grupos protestavam contra a o programa de instalação de mísseis e foguetes do governo da Alemanha ocidental. Em ambos os textos, Habermas ressalta a importância da desobediência civil para a consolidação de uma "maturidade democrática". Nas palavras do filósofo,

> toda democracia ligada ao Estado de direito que é segura de si mesma considera a desobediência civil como componente normalizado, visto que necessário, de sua cultura política[23].

Na definição clássica de Thoureau, a desobediência civil é apresentada como o ato de desobedecer deliberadamente a leis injustas[24]. Ao longo da história a desobediência civil tem se mostrado um importante instrumento para forçar com que leis sejam revistas, principalmente leis que contrariam os princípios que legitimam a ordem jurídica do Estado democrático de direito. Podemos ver isso no caso exemplar da afro-americana Rosa Parks, que em 1955 foi presa ao se recusar cumprir a lei que estabelecia que ela deveria ceder o seu assento no ônibus para um homem branco. A desobediência civil de Parks proporcionava o seguinte questionamento: como é possível que leis segregacionistas sejam coerentes com um sistema de direitos baseado em princípios como liberdade e igualdade?

O ato de desobedecer a uma lei injusta precisa atender alguns pré-quesitos para ser enquadrado no conceito de desobediência civil. Habermas está de acordo com os pré-requisitos indicados por John Rawls em sua *Teoria da Justiça*. Deste modo, um ato de desobediência civil precisa ser "[...] uma ação pública, não violenta, determinada pela consciência moral, mas contrário à lei, que deve suscitar de hábito uma alteração da lei ou da política governamental" [25].

Na época dos protestos pacifistas na Alemanha, Habermas fez uma série de observações críticas sobre iniciativas visando juridificar a desobediência civil, ou seja, propostas de "regulamentação" das

[23] HABERMAS, 2015, p. 131.
[24] THOUREAU, 2012.
[25] HABERMAS, 2015, p. 157.

manifestações. Tais iniciativas hoje não são estranhas a nós brasileiros. Conforme dados da Anistia Internacional, hoje no congresso brasileiro há em tramitação 45 projetos de leis voltados para a regulamentação de protestos[26]. Leis que vão desde a proibição de máscaras à proibição de interdição de ruas. Ao contrário do contexto brasileiro, no contexto alemão parecia haver também pessoas bem-intencionadas propondo uma juridificação da desobediência civil. Habermas menciona a existência de "juristas críticos", que preocupados em proteger os "cidadãos desobedientes" contra arbitrariedades do poder estatal, ofereceram boas razões para "[...] juridificar a desobediência civil pelo caminho da interpretação do direito de manifestação e reunião" [27]. Contudo, mesmo uma proposta de juridificação da desobediência civil recheada de boas intenções é vista com desconfiança pelo filósofo de Frankfurt.

Habermas lança dois argumentos para se opor à juridificação da desobediência civil. O primeiro é um argumento pragmático. A juridificação da desobediência civil "[...] desvaloriza o seu efeito de apelo"[28]. É razoável dizer que uma desobediência das leis regulamentada pelas leis além de ser uma contradição geraria pouca comoção e não suscitaria muitos debates na esfera pública. Todo protesto popular adquiriria o espectro de uma mera dança coreografada pelo Estado. O segundo argumento está intimamente relacionado à discussão acerca da legitimidade do Estado democrático de direito. A desobediência civil deve permanecer à margem das leis para não reduzirmos a legitimidade da ordem jurídica à facticidade legal.

> A desobediência civil tem de permanecer em suspenso entre a legitimidade e a legalidade, só assim ela sinaliza o fato de que o Estado democrático de direito aponta, com seus princípios constitucionais legitimadores, para

[26] Cf. SANSÃO, 2017.
[27] HABERMAS, 2015, p. 143.
[28] HABERMAS, 2015, p. 143.

> além de todas as formas de uma incorporação jurídico-positiva[29].

Nesse ponto Habermas também alerta para os perigos de uma juridificação da desobediência civil alinhada não às "boas intenções", mas a um legalismo autoritário que busca ampliar o número de leis e a vigilância, buscando cada vez mais criminalizar cidadãos e criar mecanismos que tornem a desobediência civil inviável.

Podemos ir além, tomando como referência o modelo teórico traçado pelo próprio Habermas na *Teoria do agir comunicativo*, é possível diagnosticar a juridificação da desobediência civil como uma patologia social, e isso por dois motivos. Primeiro, a juridificação da desobediência civil promove uma colonização sistêmica das práticas comunicativas do mundo da vida. Visto que o direito passa a ser utilizado como um meio para o poder político interferir na comunicação entre indivíduos que se organizam em reuniões, assembleias, redes sociais, e que buscam alcançar consensos a respeito de estratégias de ação e resultados esperados. Em segundo lugar, a juridificação ao sufocar a desobediência civil contribui para que determinados temas não venham à tona na esfera pública e se tornem objeto de debate. Nesse sentido, a juridificação é um estímulo à redução dos debates públicos, que como bem observa o filósofo, já são "ilhas no mar da prática, isto é, formas improváveis de comunicação" [30]

## Referências bibliográficas

ASSIS, Machado de. **Machado de Assis: obra completa (vol. IV)**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade.** São Paulo: UNESP, 2015.

[29] HABERMAS, 2015, p. 143.
[30] HABERMAS, 1989, p. 419, tradução nossa.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade (vol. I) . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.

_____. **Teoria de la acción comunicativa:** complementos y estudios prévios. Madrid: Catedra, 1989.

_____. Teoria do agir comunicativo vol. II: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

HONNETH, Axel. **As enfermidades da sociedade:** aproximações a um conceito quase impossível. **Civitas**, v. 14, n. 1, p. 575-594, 2015.

_____. **La société du mépris:** vers une nouvelle theorie critique. Paris: La Découverte/Poche, 2014.

KING, Desmond. **O Estado e as estruturas sociais de bem-estar em democracias industriais avançadas. Novos Estudos Cebrap**, 22, São Paulo, 1988.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ONU BR. **ONU manifesta preocupação com projeto de lei que altera conceito de trabalho escravo no Brasil.** Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-manifesta-preocupacao-com-projeto-de-lei-que-altera-conceito-de-trabalho-escravo-no-brasil/>. Acesso em: 26 set. 2017.

SANSÃO, Luiza. Anistia Internacional mapeia 138 projetos parlamentares que afrontam direitos humanos. Disponível em: <https://ponte.org/anistia-internacional-direitos-nao-se-liquidam/>. Acesso em: 26 set. 2017.

TEUBNER, Gunther. **Juridification of Social Spheres:** a comparative analysis in the areas of labour, corporate, antitrust and Social Welfare Law. Berlim: Waleter de Gruyter, 1987.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2002.

UOL. **Reforma deixa grávidas trabalharem em locais com radiação, frio e barulho.** Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2017/04/21/reforma-trabalhista-deixa-gravidas-trabalharem-sob-radiacao-frio-e-barulho.htm>. Acesso em: 26 set. 2017.

# Teoria política e migração: para combater o silêncio[1]

Raissa Wihby Ventura[2]

O cenário, que guarda algo de distópico, é o templo de Apolo. Nele, aglomeram-se barracas, vendedora(e)s ambulantes, turistas, rostos, cores, objetos e línguas. Tudo, ali, parece muito variado, confuso e amontoado. Não é difícil identificar quem é parte e quem parece estar fora do *seu lugar*, como se o mundo pudesse ser dividido desse modo: cada uma/um possui uma parte que lhe cabe. Em uma das tendas, onde chapéus para proteger a(o)s turistas do sol implacável de Siracusa eram vendidos, encontrei Gabriel. Apresentei-me e logo anunciei: *Gostaria de saber sua história.* A resposta foi imediata. Com os olhos já marejados, como se eu tivesse tocado em uma ferida, ele se afasta da tenda dizendo que não sabe falar muito bem inglês e, questionando o meu interesse, Gabriel emenda: *não tem nada de importante*. Treinada para enfrentar uma banca de especialistas, havia preparado um roteiro: falei sobre a minha pesquisa e sobre meus propósitos, Gabriel rapidamente me interrompeu dizendo que iria ligar para um amigo com quem dividia o quarto no centro de recepção para migrantes em que vivia. Não entendi uma só palavra que trocaram naquela ligação. Sei que, enquanto

[1] Este texto é uma versão modificada da Introdução e do primeiro capítulo da tese intitulada *O outro nas fronteiras. Para uma teoria política da migração* (Ventura, 2018).

[2] Universidade de São Paulo. Agência Financiadora Cnpq.

Gabriel e eu esperávamos, ele insistiu sobre não ter nada importante para dizer e adicionou: *o que aconteceu é igual ao que acontece com todo mundo que sai de onde vim e tenta chegar aqui*. Para essa atitude eu não estava exatamente preparada. Costumamos ser ensinada(o)s, especialmente nas interações acadêmicas, que cada aventura das nossas vidas nos torna especiais e digna(o)s de sermos protagonistas de uma verdadeira história. Dei, então, uma resposta torta e rápida: *Mas, Gabriel, se você acha que não pode falar disso quem mais poderia falar? Eu? Alguém que vive segura dentro de bibliotecas por aí?* Ele sorriu, assentiu com a cabeça e começou a narrar:

> Tenho dezesseis anos. Sou do Senegal. Já não tenho família, eles ficaram no trajeto. Eu não quero falar disso, mas a fome mata, a guerra também. Isso é muito triste. Foi muito difícil chegar na [e]uropa, eu não sabia que viria para a Itália. Eu quero trabalhar, eu preciso trabalhar, estudar, mas aqui não tem nada para fazer. (...) O mais difícil foi o mar, o barco afunda, as pessoas morreram na água. Eu vi tudo. E agora estou aqui e não sei o que acontecerá comigo. Não sei se vão me deixar ficar, mas também não quero ficar aqui vivendo assim. Só sei que não tenho mais nada nem ninguém para voltar[3].

Pedro chega e nos interrompe. Os dois conversam rapidamente e ele pergunta se quero conhecer o lugar no qual vivem. É um centro de acolhimento para garotos (menores) desacompanhados que chegam

[3] Nos casos em que não usei aspas, a citação não é direta porque a conversa não foi gravada, atendendo ao pedido de quem estava sendo ouvido. Ainda que, em alguns casos, não tenha recebido a anuência para registrar o áudio da conversa, em todos os casos recebi o consentimento para a sua reprodução neste trabalho. A transcrição foi feita a partir das anotações realizadas durante a entrevista. Todos os nomes foram suprimidos atendendo à solicitação de quem aceitou narrar a própria história. Esta entrevista ocorreu no dia dois de junho de 2017, nos arredores do templo de Apolo em Siracusa.

em território italiano. No caminho até *Freedom*, Pedro explica-me como chegou em Siracusa:

> Demorei quatro anos para chegar aqui. Minha jornada começou no dia quatro de agosto de 2013 e ainda não acabou. Decidi sair de casa depois que minha mãe morreu. Meu pai casou-se novamente e a esposa dele não gostava de mim, me destratava, queria que eu parasse de estudar e fosse trabalhar. Eu não aceitei isso, queria ser alguém na vida. Foi então que decidi fugir. Meu primeiro destino foi o Mali; ali, vivi na rua, trabalhei como podia e encontrei com pessoas que sabiam como chegar na [e]uropa. Não sabia muito bem como seria. Eu só queria estudar. Juntei dinheiro e paguei para chegar até a Líbia. Eu não sabia o que estava acontecendo. Se soubesse, não teria ido. Fiquei preso por mais de um ano. Ali, não importa quem você é, se tem ou não dinheiro; e mais: não é possível escapar. Se você quiser sair de lá, vai morrer no deserto. Foi muito difícil. Mas, sabe o que foi pior? O barco. Pegar o barco para chegar aqui foi o mais difícil. Ninguém deveria ter que viver assim, passar por isso. Eu passei três dias segurando um bebê, porque estava na parte mais alta e a mãe não tinha força; o tempo todo com um bebê que eu não conhecia. Eu só ficava olhando para ele e pensando que não poderíamos morrer ali[4].

Quando chegamos em frente a um prédio, já longe do centro da cidade, ele me diz: *o nome é Freedom, mas aqui a palavra é só um nome.* Subimos e me deparei com uma pequena recepção. Ali estava a pessoa responsável pelo apartamento. Pedro apresentou-me como pesquisadora de uma universidade no Brasil e disse que ele gostaria de

[4] Esta entrevista foi realizada no dia dois de junho de 2017, em vários pontos de Siracusa.

mostrar o lugar em que vivia. A reação da coordenadora foi imediata e direta: *não será possível*. Ainda assim, ela pediu para ver meus documentos, aqueles que comprovariam a afirmação de que eu era uma pesquisadora em trabalho de campo e, na sequência, fez uma ligação. Ao reafirmar a negativa, Pedro reagiu dizendo que ali não era uma prisão e que ele poderia, sim, deixar entrar uma convidada. Logo notei que o problema não era exatamente a minha entrada. A queixa era a de que o tratamento era, nas suas palavras, *autoritário*. O que me fez entender o motivo da sua queixa sobre a liberdade ser apenas um nome. Depois de alguns minutos de embate, ele disse que seria melhor que fôssemos para outro lugar. Seguimos, então, para um café. Ali, ele voltou a protestar:

> Eu não te disse? Aqui liberdade é só um nome. Eles nos tratam como se estivéssemos em uma prisão. Eles são cidadãos e merecem coisas, nós somos estrangeiros aqui. Sabe o que tem para comer? Todos os dias é a mesma coisa, sempre a mesma coisa. E a verdade é que a União Europeia envia dinheiro para a Itália, mas quem toma conta é a máfia, sabe? Igual ao filme[5]. E é muito difícil. As pessoas que chegam aqui e esperam o seu processo não querem ficar, elas querem começar as suas vidas, trabalhar, estudar e, na Itália, isso não é possível. Eu sou um dos únicos que tem emprego aqui. Trabalho meio período em um hotel e depois estudo em uma escola. Mas não tem isso para todos os meninos que estão esperando.

Conversamos um pouco mais sobre as aulas de italiano, sobre a escola, quando ele interrompeu-me dizendo:

> Eu não quero mentir para você. Eu te falei que quando cheguei tinha 17 anos, não foi? Mas não

[5] Para pesquisas, como também reportagens investigativas sobre essa relação, ver: FORD, 2017; NEELY, 2016; NOACK, 2014; NADEAU, 2018.

> é verdade. Eu já não poderia ser considerado menor. O que aconteceu foi que, quando saí do barco de resgate e fui enviado para um lugar para que eles pegassem os meus dados, fui dar as minhas informações e a pessoa que cuidava disso me ouviu e disse "vamos colocar aqui que você tem 17 anos". Eu juro que eu não sabia o que isso significava. Eu não gosto de mentir. Não queria mentir, mas ele disse que, se eu não colocasse [a idade incorreta], eu seria enviado para uma prisão e, depois, seria deportado. Entende? E agora estou aqui esperando para saber se vou poder ficar ou não.

Assenti com um movimento rápido com a pretensão de reafirmar que entendia.

Em Caltanissetta, no Centro de Identificação e Expulsão, encontrei um cenário completamente diferente. A pequena cidade sedia um importante centro de recepção, identificação e deportação de migrantes. Esse espaço de detenção, que se pretende administrativo, guarda a especificidade de ser um centro de detenção de regime fechado, mas também, para alguns casos, o regime semiaberto é aplicado[6]. Por essa razão, pude conhecer Bernardo, um garoto da Nigéria que estava saindo do "campo" para ir à feira de rua que acontecia naquela região. Depois de me aproximar de algumas mulheres que estavam na porta de entrada e preferiram não falar, consegui me aproximar de Bernardo, que estava do outro lado da rua. Como da outra vez, apresentei-me dizendo que estava fazendo uma pesquisa. Ele logo interrompe a minha apresentação perguntando: *Você é jornalista?* Eu respondo negativamente e ele emenda: *Mas eu posso confiar em você?* Essa não é uma pergunta tão simples de responder. A saída que encontrei foi rebater com outra pergunta: *O que você quer dizer quando fala em confiança?* Ele responde rapidamente: *Você vai usar a minha história?* A minha vontade era a de me recolher totalmente, pedir

[6] O regime semiaberto é aplicado nos casos em que a(o) migrante não oferece "perigo" e, portanto, pode circular em horários determinados aos arredores do centro.

desculpas e desaparecer. Não foi exatamente o que fiz, engasgada, gaguejei uma resposta sobre o trabalho acadêmico e sua possível relevância. Ele começou a contar a sua história.

> Eu fui preso no meu país, preso político. Quer ver as marcas? E eles aqui não acreditam. Tive a minha primeira audiência e eles não querem saber de nada porque para eles meu país não tem conflito político. Mas, olha aqui, eu tenho marcas. Chegar aqui foi muito difícil. Eu passei dois anos viajando. E, o pior de tudo, sabe o que foi? Não foi a Líbia, a prisão, o trabalho forçado. Foi o mar. Vocês precisam acabar com o que acontece no mar![7]

Ele não descreveu com muitos detalhes, pois já estava suficientemente emocionado. Perguntei sobre o centro e as condições do lugar e ele respondeu, corrigindo-me:

> Estamos em um campo, uma prisão; você está vendo as grades, os arames, os homens fardados e as armas? Isso aqui é um campo. É assim que chamamos, não [chamamos] de centro. Eles dizem que somos livres para sair e voltar, mas não é verdade. Não somos tratados como pessoas; as coisas mudam quando tem visita internacional. Aí, eles dão até água limpa. E o pior de tudo é que não tem nada para fazer, nada. Só esperar a decisão deles.

As instalações realmente não guardavam nenhuma grande diferença daquelas prisões de segurança máxima. Além das grades, das cercas com arames, não se podia fotografar ou fazer qualquer registro de imagens das imediações. Era possível ver os guardas usando roupas

[7] Esta entrevista ocorreu no dia três de junho de 2017, na calçada do *Centro di Permanenza per il Rimpatrio* (CPR); Centro di Identificazione ed Espulsione (CIE), Caltanissetta.

camufladas e ostentando armas pesadas[8]. O uso das armas me intrigou particularmente. Algumas horas depois, quando encontrei com uma das psicólogas do centro de acolhimento de Mineo, uma das primeiras perguntas que fiz foi sobre o armamento: *Se você está me dizendo que não se trata de uma prisão com regime semiaberto, porque as cercas e as armas são tão necessárias?* No entanto, confesso, o que gostaria mesmo de ter perguntado era: Para onde mais essas pessoas poderiam fugir?

> A resposta foi: Porque é óbvio, temos coisas importantes e caras ali dentro. Computadores e equipamentos que precisam ser protegidos. Além das casas serem muito boas e precisarem ser conservadas. E você sabe, não é? Aquilo é um caldeirão, [os detidos] estão sempre insatisfeitos. Outro dia brigaram e colocaram fogo nas coisas, porque não tinha a marca de cigarro que queriam[9].

[8] De acordo com informações compiladas pelo *Global Detention Project*, a Itália é o destino europeu da maior parte dos solicitantes de refúgio e migrantes na categoria "sem-documento". Ainda segundo os dados apresentados por esse projeto, publicados em um relatório que recebeu o título de "Italy Immigration Detention Profile" (2018, p. 1-2), em 2016, aproximadamente 180 mil pessoas chegaram ao país, sendo que 25 mil foram consideradas crianças desacompanhadas. Neste mesmo ano, 5.022 morreram ou desapareceram na travessia. O país tem recebido auxílio instrumental da União Europeia mediante programas que pretendem equipar e treinar a guarda-costeira da Líbia, além de dar suporte para os esforços da Organização Internacional para Migração (OIM) de criar e aplicar um "programa de retorno voluntário" de migrantes que estão vivendo nos centros de detenção daquele país.

[9] Esta entrevista ocorreu no dia três de junho de 2017, em um restaurante em Caltagirone. Importa ressaltar o esforço empreendido por quem representa, em diferentes instâncias, os centros, ao recusar a afirmação segundo a qual os centros podem ser equiparados a prisões. Em dezembro de 2016, no caso Khlaifia vs. Itália, o país foi julgado e considerado culpado por violar o artigo quinto da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Durante a sessão, um oficial italiano argumenta que aquele centro de recepção não poderia ser

Alguns dias depois, quando voltei de Lampedusa, encontrei com Caetano caminhando pelas ruas de Taormina. Naquela cidade, especialmente turística, Caetano estava na rua principal pedindo dinheiro. Como em todos os outros casos, aproximei-me e pedi para conversarmos. Ele ficou bastante surpreso, visivelmente surpreso. Era como se tivesse sido visto pela primeira vez no meio de tanto turista que transitava em êxtase entre lojas de luxo e ruínas da Antiguidade. Convidei-o para um café, ele respondeu: *não precisa*. Eu insisti um pouco e ele acabou aceitando sentar-se junto com a(o)s turistas.

Conversamos sobre o pedido de refúgio dele, que não havia sido aceito. A única saída encontrada, me explicava, foi a de não voltar para Mineo e viver clandestinamente em Catania. Ainda que a vida ali fosse sofrida, me explicava, era muito melhor do que viver em sua terra natal, Gana. Além de pedir dinheiro nas ruas das cidades turísticas, ele trabalhava no campo, na época das colheitas. Quando perguntei sobre as fronteiras que havia atravessado para chegar até a Itália, ele pacientemente propôs a seguinte distinção:

"Para mim, as fronteiras são uma coisa diferente do que elas são para você. Para mim elas são o lugar mais perigoso do mundo, mas para você e para quem tem papéis, elas são mais um lugar como qualquer outro"[10].

***

chamado de detenção: "(...) deter ou manter pessoas em centros para repatriação, isso não é uma forma de prisão, é detenção administrativa, é temporária e tem a ver com preparar um caso para a repatriação. Isso só afeta indivíduos perigosos, todos esses estágios do processo estão assegurados pela nossa lei". Essas informações, inclusive as citações, foram retidas do perfil da Itália feito pelo *Global Detention Project 2018* (https://www.globaldetentionproject.org/). Valeria Ferraris (2018, p. 2), especialista no tema, ao comentar o depoimento do oficial afirma: "Ironicamente, o fato de não ser definido como detenção torna a condição e a acessibilidade aos direitos ainda piores do que em uma prisão".

[10] Esta entrevista ocorreu no dia 08 de junho de 2017, em Taormina, e teve duração de 16'35".

As experiências e as narrativas de quem insiste em migrar são diversas, plurais e guardam certa irredutibilidade que não pode ser inteiramente traduzida para a palavra escrita. Tampouco, poderia ser adicionado, podem ser completamente traduzidas e encaixadas nos termos de uma teoria. Reconhecer essa limitação inicial é crucial. No entanto, parece um equívoco anunciar o limite do trabalho da tradução e da interpretação dos fenômenos sociais como mais uma justificativa para desconsiderar tais experiências, quando se faz teoria política contemporaneamente. Um fazer teórico que pretende refletir sobre as *injustiças* surgidas no contexto do trânsito de pessoas entre as fronteiras dos estados, cujo personagem principal é a(o) migrante reconhecida(o) como *indesejada(o)* pela comunidade política de chegada, não pode simplesmente funcionar como mais uma peça de um contexto em que o silenciamento de migrantes indesejados é a regra. A(o) migrante *indesejada(o)* são todas aquelas pessoas que não se resignam frente à obra da fortuna, responsável por definir quem nascerá na parte errada do mundo, e decidem enfrentar os perigos do trânsito mesmo quando sabem que, por mais de um motivo, não serão considerada(o)s bem-vinda(o)s naqueles países onde pretendem entrar. São migrantes *indesejada(o)*s que povoam os centros de detenção para imigrantes, mas quem também pode ser identificada(o) e, com isso, ganhar o status de *ilegal, clandestina(o)*.

A primeira pergunta que poderia ser formulada a este trabalho é aquela sobre por que uma teoria política sobre a migração internacional começa com relatos e narrativas? O objeto da teoria não seria, ao menos no seu sentido mais tradicional, outras teorias, em vez de sujeitos e suas narrativas?

Há uma decisão e uma justificativa que conjuntamente explicam porque ver e ouvir as histórias dessas pessoas, migrantes indesejada(o)s, importa também de um ponto de vista teórico. A decisão de ir até a Sicília, buscar os centros de detenção e acolhimento, conhecer (mesmo que de longe) a situação de quem vive de modo irregular em Madrid, ver a concretude da fronteira construída na Hungria para delimitar uma divisão inequívoca com a Sérvia e a Croácia, visitar pensões para solicitantes de refúgio na Áustria constitui-

se, primeiro, como o resultado de uma avaliação sobre teorias políticas dedicadas à "ética da migração"[11].

Teorias que pretendem compreender o mundo, ou que se colocam a tarefa normativa de oferecer guias [guidelines] para o funcionamento das instituições, frequentemente criam certa imunidade em relação às pessoas vivendo naquela realidade, foco da sua teorização. Uma imunidade com consequências teóricas relevantes. Para além da coerência interna dos argumentos e da verdade das afirmações teóricas, parecia haver algo absurdo na conclusão de acordo com a qual os estados teriam apenas uma obrigação de cuidado, misericórdia ou benevolência em relação às/aos migrantes que demandam entrada. Segundo as orientações normativas dos estados, quem migra transgredindo as "regras do jogo" estaria dando sua anuência para tornar-se vulnerável à decisão deste estado, o agente sobre quem a demanda recai[12]. Já aquelas teorias que oferecem respostas bem-acabadas, no nível ideal, sobre como justificar um mundo com fronteiras abertas e para a sustentação de um direito irrestrito ao movimento, quando precisam lidar com as características e as imposições do presente – a existência dos estados, de suas fronteiras, de demandas por autodeterminação e soberania, para citar apenas alguns pontos –, recuam e consideram casos em que a exclusão seria justificada sem, com isso, admitir que há um sujeito – e não apenas um objeto – da teoria que talvez merecesse (ou devesse ter) um espaço na formulação normativa. Se o incômodo mais geral era com o silenciamento, a suspeita era a de que, com a mudança da perspectiva, a partir da qual o fenômeno é circunscrito, analisado e compreendido, poderia haver transformações substantivas nas formulações das perguntas e das respostas que seriam construídas, ao se olhar para o movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados.

Este trabalho parte, então, da suspeita de que o silenciamento deve ser tratado como uma característica presente nas teorias éticas da migração. No entanto, o que, em um primeiro momento, poderia ser

[11] Denominação mobilizada para agrupar um conjunto de teorias normativas que se dedicaram à migração como objeto de pesquisa.

[12] Refiro-me a posição defendida por David Miller (2016), especialmente em seu livro *Strangers in our Midst*.

nomeado apenas como uma "suspeita", deixa de ser uma impressão inicial e passa a ser tratado como um caso particularmente grave de "injustiça epistêmica". Será proposto que nosso entendimento coletivo do mundo social é sistematicamente distorcido na medida em que nossas práticas interpretativas silenciam a experiência de algumas pessoas em detrimento de outras. Injustiça que surge sempre que certo tipo de informação, conhecimento e de história é tratado como falso, porque quem narra é uma/um migrante indesejada(o), como também ocorre quando uma história não é ouvida ou aceita, porque na comunidade linguística em questão ganhar o status de indesejada(o), por exemplo, não é uma ação reconhecida como injusta.

Mudar o ponto de vista a partir do qual as perspectivas sobre a migração internacional – no campo da teoria política – são formuladas é uma tentativa de responder a essa primeira injustiça. Essa mudança passará por rejeitar tanto o nacionalismo e o estatismo, de um lado, quanto o cosmopolitismo epistemológico e metodológico, de outro. Para justificar essa mudança de lentes, há uma escolha epistemológica que precisa ser justificada. O principal objetivo deste texto é o de apresentar uma alternativa para os equívocos cometidos tanto pelo ponto de vista nacionalista e estatista quanto pelas perspectivas cosmopolitas quando o assunto é a migração internacional.

Circunscrever a discussão proposta a um tema definido desobriga o argumento a ser construído da necessidade de enfrentar problemas epistemológicos mais específicos, para além de uma defesa sobre como falar, a partir de um ponto de vista sobre um determinado fenômeno social, pode ser justificado. Sendo assim, a(o) leitora/leitor não encontrará, nas páginas que se seguem, uma discussão sobre epistemologia feita no campo da filosofia da ciência, por exemplo. Em face disso, a primeira seção foi dedicada a uma apresentação do que se está entendendo como nacionalismo e estatismo metodológico, bem como suas consequências epistemológicas, tendo como foco os estudos sobre migração. Ao longo do texto, ficará mais evidente por que a simples afirmação de um cosmopolitismo – que combateria o estatismo e o nacionalismo –também não poderá ser aceita como uma saída plausível. Com efeito, se nem o nacionalismo, nem o estatismo, e tampouco o cosmopolitismo, oferecem respostas plausíveis para a

definição a respeito de que ponto de vista devemos falar, a segunda seção será dedicada a apresentação de uma visão crítica alternativa.

Na segunda seção, dedica-se uma sequência de páginas e parágrafos a uma discussão epistemológica que se deu no campo do debate feminista. Com isso, quero alertar para o fato de que os problemas enfrentados por este trabalho, na definição de uma posição epistemológica alternativa, já foram enfrentados por certo debate epistemológico feminista. Não quero, desse modo, supor que seja possível trocar a palavra "mulheres" pela palavra "migrantes" em todos os momentos em que ela aparecer aqui. A pretensão é a de mostrar que os problemas da generalização, da essencialização, do universalismo, da suposição da similaridade entre as experiências e da definição e justificação de uma experiência como relevantes para produzir conhecimento sobre certa realidade social já foram enfrentados. Ou seja, defendo a afirmação segundo a qual mobilizar um certo debate da epistemologia feminista ajuda a responder o problema da generalização das experiências, da acusação do essencialismo, de uma determinada crítica ao universalismo, da crítica de que não seria possível afirmar que certas experiências são similares e das questões sobre a possibilidade de se justificar a produção de conhecimento a partir de certo ponto de vista.

Dito de outro modo, as acusações e os problemas que precisam ser enfrentados, quando se pretende afirmar que a produção de conhecimento – analítica-conceitual e normativa – sobre a migração internacional precisa partir da, e responder às, demandas daqueles sujeitos que cruzam as fronteiras cívicas e territoriais dos estados, já foram parcialmente respondidas no embate feminista. Assim, as páginas sobre os debates feministas podem ser lidas como parte da construção do argumento proposto para o fenômeno da migração internacional contemporânea. Nessa tentativa, levo a cabo aquela suposição de que as teorias feministas podem contribuir para a produção de conhecimento em teoria política, para além de temas relativos à mulher, ao gênero ou à sexualidade.

Com esse passo, a intenção é a de propor um mapa muito mais instável, borrado, repleto de sombras e cores sobrepostas, no qual o começo e o fim não estão iluminados e nem definidos. Se, como queria

Ernest Gellner[13], a representação do mundo dos estados – e da perspectiva dos estados – pode se parecer com um dos quadros pintados por Modigliani, quero propor que a imagem do mundo desenhada, da perspectiva de quem migra, é muito mais próxima de uma tela pintada por Pollock. Uma imagem que faz parecer as fronteiras, menos como linhas perfeitas que recortam o mundo em jurisdições específicas, e, muito mais, como "cicatrizes da história"[14].

## I - Entre o nacionalismo, o estatismo e o cosmopolitismo: uma breve discussão epistemológica

O nacionalismo metodológico é definido, por Andreas Wimmer e Nina Schiller[15], como a naturalização do estado nacional pelas ciências sociais. De acordo com Daniel Chernilo[16], o nacionalismo metodológico pode ser definido a partir da pressuposição onipresente de que o estado-nação é uma forma de sociedade tanto natural quanto necessária na modernidade e que o estado nacional é tomado como o princípio organizador da modernidade[17]. Aquela(e)s que assumem essa orientação intelectual concordam com – ou não

---

[13] GELLNER, 1983, p. 139.

[14] Quem emprega a expressão é Juan Carlos Velasco, em "Healing/treating the scars of history" (prelo). A ideia de tratar as fronteiras dos estados como cicatrizes da histórica foi originalmente proposta pelo geógrafo alemão Friedrich Ratzel, no final do século XIX.

[15] WIMMER; SCHILLER, 2003, p. 576-577.

[16] CHERNILO, 2006, p. 5-6.

[17] O termo foi cunhado, em meados da década de 1970, pelo sociólogo Hermínio Martins (1974), para definir como trabalhos de macro-sociologia estavam, até então, submetidos a predefinições nacionais das realidades sociais. Assim, trata-se de um "tipo de nacionalismo metodológico" não necessariamente definido como a existência de um comprometimento por parte da(o) investigadora/investigador com uma ou outra política nacionalista, mas diz respeito à imposição da comunidade nacional para a definição de problemas e fenômeno para as ciências sociais.

questionam – a afirmação segundo a qual os estados são a unidade natural para os estudos comparativos; costumam equivaler a sociedade e/ou comunidade política com o estado nacional e, por fim, fazem confluir os objetivos das pesquisas com os interesses nacionais. Em linhas gerais, Wimmer e Schiller pretendem defender a afirmação de acordo com a qual a estrutura epistêmica e a estrutura disciplinar das ciências sociais *mainstream*, isto é, em suas versões e repertórios hegemônicos, estão fortemente relacionadas *com* e conformadas *pela* experiência do estado-nação moderno.

Três variações de nacionalismo metodológico constituem essa estrutura epistêmica das ciências sociais. A primeira delas, que seria mais bem representada pela teoria social, é descrita como uma atitude que ou ignora ou discorda da importância do nacionalismo para as sociedades modernas. Na segunda variação, trata-se o estado nacional como um dado cujas fronteiras delimitariam e definiriam a unidade de análise – variante que costuma ser encontrada nas ciências sociais empíricas. A terceira e última variação confina o estudo dos processos sociais às fronteiras políticas e geográficas de um estado nacional particular – os estudos sobre a construção do estado e da nação seriam a principal representante dessa variação.[18]

Para uma discussão de como o nacionalismo metodológico influenciou os estudos sobre migração, Wimmer e Schiller[19] propõem uma avaliação sobre as consequências teóricas da aproximação entre os trabalhos de ciências sociais e aqueles trabalhos dedicados a continuar o processo político de *construção da nação*[20] com a afirmação de um

[18] WIMMER; SCHILLER, 2003, p. 578.

[19] *ibidem*, 2003, p. 582 e seg.

[20] O processo de construção e manutenção da nação é constante. Isso significa que não pode ser entendido como um ponto fixo de uma determinada história. Ainda que nessa afirmação não esteja explícita a divisão entre ciências sociais e *nation builders*, é preciso destacar a existência de diferenças entre quem produz conhecimento nas ciências sociais e quem continua o processo da construção da nação. Ainda que compartilhem o nacionalismo metodológico e que as ciências sociais possam contribuir para os processos políticos de manutenção da nação os dois fazeres são realizados em níveis diferentes; um tem um sentido

determinado modelo de sociedade que foi dominante desde o final da Segunda Guerra Mundial. Está-se falando do modelo *container* de sociedade. Permeia essa produção a junção de quatro noções diferentes – tanto em relação ao conteúdo quanto em relação a processos históricos que deram origem a essas noções – de *peoplehood*. A primeira noção é aquela em que o povo é entendido como entidade soberana; na segunda, o povo é entendido como cidadã(o)s de um estado, portadora(e)s dos mesmos direitos e submetida(o)s às mesmas leis; na terceira noção, o povo é identificado com um grupo de pessoas com obrigações e apoio mútuos – meio para o desenvolvimento da solidariedade social; na quarta, o povo é descrito como comunidade ética, ou seja, como uma comunidade de valor (de caráter) que depende da existência de um sentido comum e uma cultura compartilhada.

O isomorfismo entre o conjunto de cidadã(o)s de um mesmo país, solidariedade entre um grupo, a nação e uma ideia de jurisdição exclusiva sobre certo território – soberania – confere suporte para a criação de uma congruência que faz encontrar diferentes fronteiras em um mesmo ponto. Com efeito, o estado nacional de base territorial ao mesmo tempo traça a fronteira da população soberana, delineia o conjunto de cidadã(o)s, define os limites entre ordem e desordem, separa o nacional e o estrangeiro, aparta o *nós* daqueles *outros*. Mas também, em outro nível, essa fronteira define quem pode legitimamente reivindicar algum tipo de demanda ao estado, quem faz parte do escopo da justiça e define para quem os estados devem justificar seu aparato coercitivo para reivindicar-se como uma autoridade política legítima. O território nacional precisa ser protegido em nome da manutenção de todas essas fronteiras valiosas para a manutenção de uma comunidade política. Emprestando o vocabulário naturalista, afirma-se que essa sociedade funciona como um "corpo estável". A ideia de "integridade funcional" – proeminente na década de 1980 – foi mobilizada ao lado da fusão das quatro noções de povo como um corpo social.

---

teórico mesmo que tenha potenciais práticos enquanto o outro é prático mesmo que possa apresentar aspectos teóricos.

Nesse cenário, parece evidente a explicação sobre por que a migração foi tratada pelas ciências sociais e pelas pessoas preocupadas em manter o processo de construção da nação como um problema. Para os dois casos, migrantes aparecem como uma anomalia dentro de estados em pleno funcionamento, inclusive naqueles casos em que se tratava de uma sociedade construída pela migração. A(o) migrante é aquele sujeito que questiona a estabilidade da convergência de todos esses aspectos em uma única ideia de organização política que precisa ser enfronteirada.

Ainda com Wimmer e Schiller[21], quatro motivos explicam o tratamento do fenômeno da migração como *anomalia*.

O primeiro motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre povo, soberania e o conjunto de cidadã(o)s. Migrantes são pessoas vistas e tratadas como estrangeiras em uma comunidade que compartilha valores e lealdades a um estado que, por sua vez, garante os direitos daquela(e)s que fazem parte desse *nós*. Mais recentemente, em especial depois do 11 de setembro, nos Estados Unidos, pesquisas em ciências sociais têm se interessado pelas atividades políticas e pelas lealdades da(o)s migrantes, um tema que também é importante para os interesses de supervisão, limitação e controle de tal população por parte do estado nacional[22].

O segundo motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre o conjunto de cidadã(o)s e a nação. A(o)s migrantes são descritos como pontos dissonantes na visão monocromática nacionalista. Nesse sentido, a existência de novos membros impõe um desafio para o processo contínuo de construção da nação ao mesmo tempo que aponta para seu caráter precário – especialmente naqueles espaços em que a nação nunca foi pensada e reconhecida como plural, mesmo que a migração sempre tenha sido uma realidade. Essa lógica induziu gerações de estudos sobre a migração a simplesmente medir e destacar as

[21] WIMMER; SCHILLER, 2003, p. 583 e seg.

[22] Alguns exemplos podem ser encontrados em: KISSAU, 2012; BAUBOCK, 2006; MARTINIELLO; LAFLEUR, 2009; ODMALM, 2005; ZAPATA-BARRERO; GABRIELLI; JAULIN, 2013; CARVALHAIS; OLIVEIRA, 2015; HUDDLESTON. ET AL., 2015; BIRD, 2005; FENNEMA; TILLIE; 2001; SCHMID; ARRIGHI; BAUBÖCK, 2017.

diferenças culturais entre migrantes e nacionais para, então, descrever padrões de assimilação. Em resumo, para medir o sucesso ou o fracasso dos mecanismos de assimilação[23]. Essa seria uma das marcas dos trabalhos sociológicos clássicos produzidos pela Escola de Chicago. É o que propõe Barbara Heisler[24]: a perspectiva da assimilação produzia uma imagem da sociedade – no caso, a estadunidense – como uma entidade homogênea, uma esponja absorvente. Aquela visão da sociedade, pressuposta nos primeiros trabalhos da Escola de Chicago, foi questionada desde ao menos os trabalhos de Reeves Kennedy[25], Will Herberg[26] e de Natan Glazer e Daniel Moynihan[27], ainda que tenha sido o paradigma dominante até o início da década de 1980. Entretanto, as produções que questionam essa imagem da sociedade de chegada não mudaram seus problemas de pesquisa, o que se confirma pelos modos por meio dos quais a assimilação continuou sendo um tema importante.[28]

O terceiro motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre a nação e os grupos de solidariedade. A(o)s migrantes não podem fazer parte do sistema de seguridade social que a comunidade nacional desenvolveu para dele usufruir. O que está pressuposto é que os benefícios sociais não precisam ser partilhados com a(o)s *outra(o)s*; são pessoas que vieram de fora e não fazem parte dos mesmos espaços de solidariedade, construídos *por* e *para* nacionais. Porém, essas pesquisas precisaram lidar com o fato de que a(o)s migrantes não puderam ser completamente excluída(o)s da construção dos estados de bem-estar social, pois é difícil não reconhecê-la(o)s economicamente atada(o)s a esses processos por meio do trabalho. Devido a essa tensão, a integração de migrantes no mercado de trabalho e no sistema de bem-estar – que

---

[23] Para exemplos dessa discussão, ver: ABRAMITZKY; BOUSTAN; ERIKSSON, 2014; FACCHINI; PATACCHINI; STEINHARDT, 2015; BORJAS, 1994; GLAZER; MOYNIHAN, 1963.
[24] HEISLER, 2000, p. 77-80.
[25] KENNEDY, 1944.
[26] HERBERG, 1955.
[27] GLAZER; DANIEL MOYNIHAN, 1963.
[28] ALBA; NEE, 1997.

não pode simplesmente ser esquecida – é, com frequência, descrita com um toque de abuso e ilegitimidade. Uma série de estudos sobre a migração nos anos seguintes ao fim da Segunda Guerra, analisavam o desemprego entre migrantes, as dinâmicas de criação de guetos e de favelas, tentando descrever uma cultura da pobreza que seria parte da realidade da migração. Em estudos quantitativos, ainda seguindo a lógica do nacionalismo metodológico, que nesta tese tem a ver com um modelo de sociedade e de nação, migrantes usualmente foram comparados com as parcelas da população com renda mais significativa, para analisar o tamanho da família, a porcentagem de desempregados que dependiam do estado de bem-estar social e assim por diante. Raramente comparações foram realizadas com aqueles setores da população nacional que estariam na mesma linha de renda, qualificação e educação. Quando a unidade de comparação muda, o resultado é significativamente diferente: migrantes costumam ganhar mais – para ficarmos com um dos pontos da comparação frequentemente mobilizada; inclusive no debate público – e são mais bem-sucedida(o)s, quando comparada(o)s com a população não-migrante do mesmo nível social e educacional[29].

O quarto motivo é que o movimento entre as fronteiras é tratado como uma exceção à norma representada pelo controle do estado sobre esse espaço. Como a migração também é tratada como uma exceção problemática à regra de acordo com a qual uma pessoa deve ficar no local a que pertence - no *seu* estado nacional - o pertencimento é também naturalizado como um axioma. Ou seja, uma pessoa que nasce em um determinado local acaba também por pertencer a esse local. Essa talvez seja uma das principais características dos raciocínios comunitaristas que trataram a questão do pertencimento na teoria política. É como se do fato do nascimento se estabelecesse uma série de relações especiais e eticamente relevantes que precisam ser protegidas da mudança que representa o *outro*.

Importa notar que, no debate proposto no campo das teorias e filosofias políticas que enfrentam o tema da migração internacional, o

[29] RUMBAUT; CORNELIUS, 1995; BOLZMANN, C. ET AL., 2000; BORJAS, 1999.

nacionalismo metodológico ganha alguns traços específicos. Isso porque o estado não é naturalizado – ao menos, não no mesmo sentido suposto por Wimmer e Schiller –, mas é justificado, assim como o é a nação. Nação e estado são tratados como um ideal a ser defendido e não apenas uma condição para a descrição das sociedades modernas. O que não quer dizer que, mesmo nos casos em que o estado e a nação são justificados de um ponto de vista moral, aqueles isomorfismos descritos acima deixam de operar. Desse tratamento inicial não naturalizado também não pode ser derivado que o fenômeno da migração não seja tratado como parte de um esquema teórico em que o ponto de vista do estado e da nação – em alguns casos – é tratado como a norma, o ponto de partida inescapável. Ou seja, o estado – ou o estado nacional – é tratado como a autoridade epistêmica a partir da qual o fenômeno é tratado. E isso significa que a migração é, também nesse caso, uma exceção ao controle que os estados devem ter sobre suas fronteiras, uma exceção à jurisdição exercida em seu território.

Tratar a migração como *um problema, uma exceção à norma dos estados* é uma característica compartilhada tanto por perspectivas que respondem "sim" à pergunta sobre se os estados podem legitimamente excluir novos membros quanto por aquelas que respondem "não". Ainda sobre o ponto de vista a partir do qual o fenômeno é tratado, as teorias normativas sobre a migração podem ser divididas a partir dessas duas respostas. De um lado estão aquelas perspectivas, já apresentadas, que adotam alguma forma de nacionalismo/estatismo epistêmico e, de outro, as visões que pretendem afirmar um certo cosmopolitismo epistêmico. A relação que se está construindo aqui é a de que a definição de um certo ponto de vista epistemológico e as decorrências metodológicas que essa definição apresenta afetam o modo como se interpreta e apreende a migração. Nos dois casos – o cosmopolita e o nacionalista e estatista – a migração pode ser vista como um problema a ser mitigado, seja por práticas de controle, seja por práticas de redistribuição.

Adotar o estatismo/nacionalismo epistemológico significa não apenas um tratamento do fenômeno da migração através da perspectiva do estado, dos estados nacionais e das sociedades de chegada, mas também significa que o debate sobre migração é transformado em uma

discussão sobre como justificar o direito dos estados de excluir. Um estado que, importa notar, não precisa ganhar contornos e cores nacionais. Com isso, está-se chamando a atenção para o modo pelo qual a definição do ponto a partir do qual o fenômeno é tratado cria um certo enquadramento, mediante o qual os problemas da pesquisa podem ser formulados e as respostas podem ser buscadas.

Há um conjunto de formulações que rejeitam o nacionalismo/estatismo epistemológico em nome de uma defesa cosmopolita. O cosmopolitismo epistemológico, segundo Juan Carlos Velasco, poderia ser definido como uma perspectiva cognitiva que avalia os processos sociais tendo como foco os direitos, os recursos e as oportunidades geradas aos indivíduos, independentemente de seu local de origem nacional. Essa seria a estratégia mais adequada para lidar com um cenário em que os indivíduos, cada vez mais, compartilham conscientemente um mundo natural finito.[30] O problema é que essas perspectivas, quando mobilizadas no debate sobre a ética da migração, ou se negam a lidar com o fato da existência e com a importância que os estados ainda continuam a ter no nosso mundo, mobilizando diagnósticos que indicariam suas debilidades e até mesmo o seu fim, ou, quando precisam traduzir seus princípios para um mundo em que os estados ainda são uma realidade, transformam o fazer teórico normativo apenas na produção de parâmetros para justificar um *second best*. Um *second best*, vale ressaltar, que não questiona o privilégio epistêmico dos estados e das sociedades de chegada. Poderia destacar, uma vez mais, outro ponto relevante: contra a expectativa inicial de que visões cosmopolitas enfrentariam o fenômeno da migração internacional como mais um aspecto do nosso mundo social, a adoção dessa perspectiva não significa que a migração deixará de ser tratada como um problema, como algo a ser mitigado pela aplicação de princípios, por exemplo, de justiça global, ou de deveres humanitários.[31]

Com efeito, se nem o nacionalismo/estatismo epistemológico e tampouco o cosmopolitismo são adequados para tratar do fenômeno

[30] VELASCO, 2016, cap. 6; ARNSPERGER; VAN PARIJS, 2002, p. 105.
[31] POGGE, 1997; VELASCO, 2016; WELLMAN; COLE, 2011; CARENS, 2013.

da migração internacional, a minha proposta é argumentar que o primeiro passo para uma apreensão alternativa do fenômeno é modificar o ponto de vista a partir do qual ele está sendo visto, pensado, articulado – normativamente, mas também conceitualmente. E se a migração deixasse de ser um *problema* e passasse a ser pensada como parte de um mundo em que as pessoas se movimentam entre as fronteiras dos estados? Esse "e se", como será argumentado, depende de uma mudança de perspectiva sobre o fenômeno da migração internacional. Ao propor uma alternativa ao nacionalismo/estatismo, mas também ao cosmopolitismo, a intenção é a de não silenciar as experiências de quem migra, tratando-as, de outro modo, como a experiência fundamental para a produção de conhecimento sobre o fenômeno.

A próxima seção será dedica a oferecer os caminhos dessa alternativa.

## II - Por que o ponto de vista da(o) migrante importa?

Falamos e ouvimos falar de opressão política, mas também sobre a opressão econômica, a opressão sexual, a opressão de gênero, a opressão das normas, a opressão estrutural. Sem supor a possibilidade de suspender a validade da afirmação, segundo a qual a opressão apresenta diversas faces, com Nancy Hartsock[32], em "The Feminist Standpoint", é possível afirmar que *uma vida dominada é aquela estruturada pelos propósitos dos outros*. Com tal definição, Hartsock está chamando nossa atenção para uma divisão básica que compõe o nosso mundo: a(o)s poderosa(o)s e as pessoas que usufruem de pouco ou nenhum poder[33]. E quando reconhecemos essa divisão desigual do

[32] HARTSOCK, 1998, p. 241.

[33] Não pretendo comprometer-me com a ideia de que existem agentes sociais com nenhum poder. É verdade que, se o foco é uma ou outra relação social, essa afirmação pode até proceder. O que não parece ser possível sustentar é

poder, afirma Miranda Fricker[34], podemos chegar à conclusão de que há uma face da opressão que entra em ação quando "uma vida é *estruturada* pelos propósitos dos outros", a qual pode ser chamada de *epistêmica*. Para além do sentido ontológico ou material que a palavra "estrutura" costuma receber, isto é, do modo como as instituições e as práticas favorecem a(o)s mais poderosa(o)s ou como ela(e)s constituem materialmente o mundo social, seguindo Fricker, podemos identificar um sentido epistemológico em uma divisão em que a(o)s mais poderosa(o)s têm vantagem injusta na estruturação do entendimento do mundo social[35].

Se o tema da opressão epistêmica não ganhou força nas discussões *mainstream* realizadas no campo das teorias do conhecimento, continua Fricker, nos trabalhos de feministas, que passaram a discutir epistemologia, essa ideia figurou no centro do palco. Mas, poderia ser perguntado, o que significa afirmar que uma certa visão epistemológica é feminista?

Com Elizabeth Anderson, aprendemos que a epistemologia feminista diz respeito aos modos pelos quais o gênero influencia o que é identificado com conhecimento. O projeto epistemológico feminista, com respeito ao conhecimento teórico, tem dois objetivos primordiais. O primeiro objetivo é o de explicitar a atividade da crítica feminista à ciência por meio da tarefa de revelar atitudes sexistas e androcêntricas nos limites das pesquisas. Uma epistemologia feminista adequada deve ser capaz de explicar o que significa afirmar que uma teoria científica ou prática é sexista ou androcêntrica; precisa responder sobre como

---

que existe um grupo de pessoas que não tem poder em nenhuma relação social que estabelece.

[34] FRICKER, 1999, p. 191.

[35] Em *Epistemic Injustice* [2007], Miranda Fricker apresenta uma visão mais acabada do que entende por injustiça epistêmica. Nela, a autora argumenta que há uma forma de injustiça que é distintivamente epistêmica e ocorre quando um erro ou um mal é cometido contra uma pessoa em sua capacidade de ser conhecedora. Como ficará mais evidente a seguir, quando uma pessoa ou grupo sofre sistematicamente alguma forma de injustiça epistêmica, então, é apropriado concluir que esse grupo ou pessoa é vítima de uma opressão epistêmica.

essas características são expressas nas investigações teóricas e nas suas aplicações práticas; tanto quanto definir como essas características têm alguma implicação na avaliação dessas pesquisas. O projeto epistemológico feminista tem por segundo objetivo a defesa de práticas feministas científicas que incorporam um comprometimento com a libertação das mulheres e com a igualdade política e social de todas as pessoas. Tal projeto tem, portanto, um sentido normativo e uma direção prática bastante definidos. O que quer dizer que uma epistemologia feminista adequada precisa explicar como projetos de pesquisa, com esses comprometimentos políticos e morais, podem produzir um tipo de conhecimento que atenda aos *standards* epistêmicos reconhecidos, sem recair naqueles problemas identificados como sexistas e androcêntricos.[36]

As teóricas dedicadas à articulação de um diagnóstico sobre o tipo de opressão epistemológica a que as mulheres estariam submetidas com uma resposta sobre como combater essas relações – por meio de uma defesa de que o ponto de vista das mulheres seria privilegiado para desvendar/desvelar o mundo social – ficaram conhecidas como "epistemólogas feministas do ponto de vista". A grande realização dos esforços do feminismo do ponto de vista, sugere Fricker[37], é a de oferecer uma perspectiva do mundo social que tem como foco as

[36] ANDERSON, 1995, p. 50-51. No compêndio organizado por Jennifer Hornsby e Miranda Fricker (2000), além do texto escrito por Fricker (2000), o capítulo "Feminism in epistemology", de Rae Langton, oferece uma boa chave de leitura sobre as intervenções feministas na epistemologia. As primeiras frases do texto expressam exatamente a proposta que estou buscando construir aqui, de acordo com Langton (2000, p. 127): "A filosofia deixa tudo como está, ao menos assim foi dito. As feministas não deixam tudo como está. Nós estamos sempre interferindo, sempre lutando por alguma coisa, sempre esperando que as coisas sejam diferentes e melhores - até mesmo na filosofia. Mas, se a filosofia deixa tudo como está, então, não pode nem ferir nem ajudar as mulheres. Se, de fato, assim for, se a filosofia deixa tudo como está, ela deixa a opressão como está, e não deveríamos esperar algo diferente, tanto quanto não deveríamos esperar que pedras possam gritar por justiça".

[37] FRICKER, 1999, p. 192.

características das relações sociais. O *insight* básico da teoria do ponto de vista é a afirmação de acordo com a qual os poderosos tendem a ter uma influência injusta e injustificada na estruturação do nosso mundo social, bem como a de que poderia ser justificado que os menos poderosos estão em uma posição epistêmica privilegiada quando se trata de descrever o mundo social[38].

O modelo clássico da epistemologia do ponto de vista remonta, é importante lembrar, ao materialismo histórico, tal como proposto por Karl Marx e, depois, reinterpretado por György Lukács. Ainda que de modo bastante rápido e esquemático, segundo esse modelo clássico, diversos grupos sociais possuem pontos de vista epistêmicos diferentes, sendo que o posicionamento material de um grupo, fundamentalmente relacionado ao lugar ocupado por cada classe social no processo produtivo, coloca-o em um ponto de vista privilegiado em relação a outro grupo[39].

O que o feminismo do ponto de vista partilha com o marxismo é a ideia intuitiva de que, nas palavras de Miranda Fricker[40], "uma vida inserida na dura realidade de quaisquer relações de poder fornece um entendimento crítico (do mundo social, em primeira instância) que não é percebido por aquela(e)s que levam uma vida amortecida pela posse do poder". Nancy Hartsock, o principal nome da epistemologia marxista do ponto de vista, parte dessa "ideia intuitiva" para argumentar que é possível identificar um ponto de vista feminista nas mulheres trabalhadoras, do mesmo modo que o ponto de vista do trabalhador proletário foi identificado por uma certa leitura marxista. O paradigmático contraste formulado por certa versão da teoria marxista surge do reconhecimento da competição entre o ponto de vista do proletariado, de um lado, e o da classe dominante, do outro. Da perspectiva da classe dominante, a sociedade é descrita como um conjunto de indivíduos que perseguem seus interesses, enquanto do

[38] A ideia segundo a qual as esferas de práticas epistêmicas podem ser estruturadas por relações desiguais de poder é também desenvolvida por Fricker (2006) em seu "Powerlessness and Social Interpretation".
[39] FRICKER, 2000, p. 147; FRICKER, 1999, p. 192. Ver Ventura; Kritsch, 2017a.
[40] FRICKER, 2000, p. 147.

ponto de vista do trabalhador assalariado, a sociedade é conformada por relações de opressão sistemáticas de uma classe sobre a outra. Somente um desses grupos pode ver a realidade tal como ela é construída; a visão correta do mundo social é a do proletariado, porque o seu auto-entendimento é simultaneamente o entendimento objetivo da natureza da sociedade.[41]

Do fato do engajamento das mulheres com um trabalho que está mais diretamente associado com a natureza e com a subsistência, deriva-se a afirmação de acordo com a qual o ponto de vista fundado no trabalho das mulheres terá uma reivindicação mais forte de verificabilidade. A consequência é a de que o trabalho das mulheres se torna o trabalho proletário por excelência. Entretanto, ressalta a autora, não há nenhuma garantia de que o engajamento material irá gerar a forma correta sobre a visão da realidade social que está, em princípio, disponível nessa posição. Assim como a visão do proletariado pode ser distorcida pela ideologia dominante, também a visão das mulheres pode ser distorcida pela ideologia patriarcal ou pela ideologia de gênero dominante. A incompatibilidade entre as visões ideais e as atuais sustentadas pelos membros dos grupos sociais oprimidos é explicada como falta de consciência. Consequentemente, defensora(e)s dessa versão do ponto de vista feminista argumentam que as visões da realidade social, próprias do ponto de vista das mulheres, podem surgir também de certo conflito intelectual e político que supera a falsa consciência imposta pela ideologia patriarcal[42]. Assim, quando se fala de ponto de vista, do que se está falando?

---

[41] FRICKER, 1999, p. 193-94.

[42] FRICKER, 1999, p. 195-96; JAGGER, 1983. Nas palavras de Jaggar: "O ponto de vista da mulher não é descoberto pela observação das suas crenças e atitudes em condições de dominação masculina, assim como o ponto de vista do proletariado não é descoberto pela observação das crenças e atitudes dos trabalhadores no capitalismo. O ponto de vista da mulher é a perspectiva que revela seus verdadeiros interesses e esse ponto de vista é alcançado somente através de luta política e científica. Aquela(e)s que constroem o ponto de vista das mulheres devem começar com a experiência descrita pelas mulheres, mas devem ir além teoricamente da experiência o que, por fim, pode requerer que

Um ponto de vista não é, em primeiro lugar, uma posição social, tal como é a posição do proletariado no capitalismo, ou a posição da mulher no patriarcado. O ponto de vista é algo que se torna disponível em certa posição social relevante. Em segundo lugar, o ponto de vista não é uma visão completa sobre o mundo, nem uma propriedade de certa visão sobre o mundo, tampouco pode ser entendido como um viés ou interesse. Adquire-se um ponto de vista – uma orientação epistêmica – sobre o mundo social. Um ponto de vista é uma contraparte epistêmica de uma forma particular de engajamento no mundo. Ou seja, o ponto de vista do proletariado é a contraparte epistêmica do trabalho assalariado e, por conseguinte, o ponto de vista feminista é a contraparte do trabalho – assalariado ou não – da mulher.[43]

Parece inegável a importância e a potência de uma teoria capaz de sustentar uma resposta acabada sobre por que determinado ponto de vista, sistematicamente silenciado, deve ser privilegiado quando se constrói conhecimento sobre aspectos relevantes de uma determinada realidade social. No entanto, e sem negar que a versão feminista da epistemologia do ponto de vista pareça oferecer um contorno definitivo para a afirmação da necessidade de partir do ponto de vista de quem migra para produzir conhecimento analítico e normativo sobre o fenômeno, tal defesa ainda não é a mais adequada. O desafio que se coloca, por conseguinte, é o de defender uma interpretação dos *insights* descritos até aqui e que são próprios do empreendimento epistemológico do ponto de vista, sem com isso recair em dois problemas que não são bem resolvidos por aquelas perspectivas que adotam uma interpretação marxista e feminista dessa visão. Quais seriam, afinal, esses dois problemas?[44] E, será que a única maneira de justificar a importância de um ponto de vista é mediante a relação entre

---

as experiências das mulheres sejam descritas novamente" (Jaggar, 1983, p. 383-84).

[43] FRICKER, 1999, p. 194.

[44] Até que se indique o contrário, as próximas páginas são uma interpretação da posição defendida por Miranda Fricker em seu texto "Epistemic Oppression and Epistemic Privilege" (1999, p. 197-200).

trabalho, natureza, necessidade e a identificação de um único sujeito social?

O problema central da versão marxista da epistemologia do ponto de vista está intimamente relacionado com o tipo de generalização que supõe e constrói ao longo do argumento. O primeiro erro cometido por essa generalização reflete-se em pouco ou nenhuma consideração pela diversidade de atividades – pagas e não pagas – em que as mulheres estão engajadas. O segundo erro, e talvez o mais importante, enfatiza Fricker, é que existem diferenças significativas entre as mulheres, as quais tornam a possibilidade de afirmar a existência de uma unidade, singular e unificada, profundamente problemática – quando não impossível.

É parte das conquistas resultantes das lutas feministas a possibilidade das mulheres exercerem diferentes tipos de trabalhos e ocupações na sociedade. Algumas mulheres já não estariam mais condenadas somente àquelas atividades não-pagas e/ou relacionadas ao cuidado e à família[45], por exemplo. Nesse sentido, a teoria do ponto de vista, de matriz marxista, cria uma tensão entre os objetivos políticos de alguns movimentos feministas e a visão epistemológica que precisa conectar o trabalho com a natureza e as necessidades. Essa versão epistemológica do ponto de vista, porque parte de uma generalização injustificável sobre o trabalho das mulheres, mas também sobre as mulheres, pode oferecer somente um ponto de partida instável e transitório para uma discussão epistemológica. E esse ponto de partida que é instável e transitório por conectar de modo equivocado o trabalho com a natureza e as necessidades, não é capaz de oferecer uma explicação sobre o porquê de o ponto de vista das mulheres ser privilegiado para uma construção de conhecimento sobre o mundo social.

Isso não significa acatar a afirmação equivocada de acordo com a qual o problema da epistemologia do ponto de vista é não ser capaz de reconhecer a existência de diferenças sociais significativas. O que se

[45] Com isso não quero dizer que as atividades relativas aos cuidados sejam qualitativamente piores do que outras atividades. Estou apenas chamando a atenção para a condenação ou não das mulheres a um tipo de atividade.

questiona na teoria do ponto de vista não é o suposto erro do essencialismo ou do universalismo. O equívoco cometido repousa na impossibilidade de produzir generalizações sobre um tipo de trabalho exercido pelas mulheres, o que tornaria seu ponto de vista mais adequado para a produção de conhecimento sobre o mundo social.

Se definirmos essencialista como aquela posição que tem algo a dizer sobre a essência e/ou a natureza da mulher, então, nesse sentido, não se pode acusar a posição defendida por Hartsock de incorrer em algum tipo de essencialismo, enfatiza Fricker. E se o essencialismo fosse identificado com um tipo de universalismo, poderia ser afirmado que a defesa marxista da epistemologia do ponto de vista incorre em um essencialismo condenável por ser universalista?

De acordo com Hartsock, seu trabalho não é sobre todas as mulheres em todos os tempos. De modo diverso, é um trabalho sobre as mulheres nas sociedades de classe ocidentais. O que a autora propõe é a atribuição de significado ontológico ao trabalho, de tal modo que se entenda a mulher a partir da sua posição nas relações de produção. E essa não precisa ser uma reivindicação universalista, ou seja, uma afirmação que tenha consequências para todas as mulheres, em todas as culturas, como se todas tivessem que ter o mesmo *status* ontológico.

Há outro ponto importante que merece ser ressaltado, propõe Fricker. Mesmo que Hartsock estivesse elaborando um argumento universalista, ou seja, mesmo que estivesse fazendo afirmações que não cabem no escopo de certa cultura, o essencialismo *per se* não é sempre ruim. Dito de outro modo, "[e]ssencialismos não são necessariamente ruins, porque universalismos não são necessariamente ruins"[46]. Recusar essa afirmação implicaria em desacreditar de algumas verdades biológicas triviais tanto quanto posições moralmente relevantes, tais como, a posição segundo a qual *todas as mulheres são seres humanos, ou* então, a afirmação de que *ninguém é ilegal.*

Pedir cautela para a crítica que parece identificar rápido demais a relação entre universalismo e essencialismo como negativa não significa que se recusa aqui, por completo, uma atitude de suspeita frente a argumentos e raciocínios universalistas. Sabemos que posições universalistas são frequentemente mobilizadas para justificar, por

[46] FRICKER, 1999, p. 200.

exemplo, a exclusão de tudo aquilo que não está enquadrado naquilo que é definido como universal. Sem entrar nos meandros dessa discussão, o importante é reconhecer que uma atitude apropriadamente suspeita em relação a alguns tipos de universalismo e a algumas visões essencialistas não é uma atitude que ignora ou rejeita *a priori* os valores progressistas que uma reivindicação universal pode ter. Há mais de um modo de defender o universalismo e a oposição está profundamente equivocada, ao rejeitar um dos seus aspectos e, com isso, acreditar estar rejeitando toda a ideia.

Voltemos aos problemas e possíveis soluções para uma epistemologia do ponto de vista. Se a acusação sobre o essencialismo e sobre o universalismo não procedem, ainda assim é preciso encontrar uma resposta para o problema da generalização. De acordo com Fricker, uma saída possível é a de defender a posição segundo a qual a experiência social do ser mulher não precisa depender da ideia de que a mulher, em razão de ser mulher, possua várias ou quaisquer experiências que possam ser identificadas como iguais. Pode-se afirmar que determinadas experiências das mulheres são similares, o que não quer dizer que sejam iguais. Afirmar que algo é similar não é a mesma coisa que dizer que uma coisa é a mesma que outra. Há uma diferença importante entre ser similar e ser o mesmo. Enquanto uma posição pode incorrer em uma romantização das identidades ao afirmar ser a mesma todas as experiências em um contexto de diferença, afirmar que existem experiências similares, em contextos de diferença, é uma necessidade linguística.

Pode haver uma similaridade entre a experiência de duas pessoas que, por exemplo, viveram algum tipo de violência sexual, o que implica reconhecer a possibilidade de se produzir uma descrição dessa experiência – por mais incompleta e parcial que seja – que não apague as diferenças ao mesmo tempo em que é capaz de encontrar similaridades. É também verdade que a violência sexual que uma mulher branca sofre pode ser diferente da violência sexual que uma mulher negra sofre. No entanto, quando se pretende encontrar um ponto de vista feminista para a produção de conhecimento, o que importa especialmente é que a experiência de ser discriminada e submetida à violência não está acidentalmente conectada com o fato de

tratar-se de mulheres. Haverá casos em que a descrição da violência que a mulher negra sofre será incompleta, inacabada e até mesmo equivocada, porque será apenas mais uma expressão da experiência da mulher branca. Esse tipo de descrição, além de incorreta, estará produzindo exclusões, ou seja, quando isso ocorre, a experiência da mulher negra estará sendo erroneamente submetida a experiências do *modelo* da mulher branca. O mesmo ocorre quando se trata de diferentes classes sociais, orientação sexual e assim por diante.

Afirmar a possibilidade de produzir conhecimento – normativo e analítico – de um ponto de vista, sem com isso se comprometer com qualquer fidelidade à generalização das suas experiências – como se *fossem iguais* – é um ponto especialmente relevante para esse trabalho. É preciso reconhecer que as violências e injustiças a que são submetida(o)s migrantes considerada(o)s indesejáveis são interseccionais. Isso também significa sustentar que as histórias variam de acordo com certos marcadores sociais da diferença em ação naquele momento. Provavelmente, a experiência de dor e sofrimento de uma mulher que passa pela Líbia para chegar até a Itália é bastante diferente da experiência dos homens. O mesmo pode ser dito em relação à nacionalidade, à condição econômica e assim por diante. No entanto, será parte do esforço argumentativo empreendido neste trabalho afirmar que há, ao menos, uma similaridade naquela experiência de quem é identificada(o) como indesejada(o) qual seja: é uma experiência de desrespeito. Definir o significado dessa experiência é uma das tarefas a serem cumpridas por este trabalho.

Outro ponto importante é que não se pretende um comprometimento com a afirmação de acordo com a qual o ponto de vista da(o) migrante ofereceria uma perspectiva epistemológica privilegiada para a descrição e compreensão do mundo social em geral. O argumento é o de que produzir conhecimento dessa perspectiva é especialmente relevante para uma descrição sobre a engrenagem – conceitual e normativa – dos estados, e dos estados nacionais; uma descrição que leva em consideração a possibilidade de questionar o enquadramento oferecido pelo nacionalismo metodológico e pelo estatismo epistemológico quando o assunto é a migração internacional.

Ainda há uma última questão a ser enfrentada por essa tentativa de distanciar a epistemologia do ponto de vista de certa

interpretação do materialismo histórico. *Como justificar a existência de um privilégio epistêmico vinculado a um e não outro ponto de vista?*

Se aceitarmos tudo o que foi dito até esse ponto do texto, não podemos mais adotar a mesma explicação sobre o *porquê* de o ponto de vista das mulheres ser privilegiado para uma descrição do mundo social ou, ao menos, partes significativas dele. Talvez, sugere Fricker, o que se possa oferecer é uma defesa negativa para se continuar reivindicando a ideia básica segundo a qual algum privilégio epistêmico pode ser atribuído para as experiências sociais das pessoas que têm menos poder.

O primeiro passo para essa definição negativa é a formulação da seguinte pergunta: *Qual visão e quais interesses são servidos pelo conjunto de conceitos estabelecidos?*

A possibilidade de se formular tal questão, afirma Fricker, é especialmente importante posto que cria o caminho para se questionar a existência de um *nós* que concorda com uma determinada forma de vida. Quando diferentes *nós,* representantes de diferentes modos de vida, colocam-se em uma relação de vantagem e desvantagem, entre poderosa(o)s e sem poder, essas mesmas desigualdades são expressas em práticas interpretativas. Para detectar essas desigualdades, precisamos de ferramentas específicas.

Quando uma interpretação correta acerca da natureza de alguma experiência social é tomada como "mais uma irracionalidade", o que está em ação é um processo no qual essa má interpretação é resultado de uma falha coletiva – no caso, o que significa ser vítima da violência doméstica ou ser vítima das normas e dos enquadramentos dos estados nacionais, por exemplo. Essas falhas coletivas resultam em injustiças hermenêuticas cujos sujeitos são aquelas pessoas que têm suas experiências excluídas do entendimento coletivo: são apenas irracionalidades. Assim, a mulher que afirma ter sido vítima de abuso do marido, bem como a migrante que afirma ter sido vítima de injustiça por ser enviada para um centro de detenção produziriam irracionalidades. Quando nossas práticas são uniformizadas pelas experiências das pessoas que ocupam uma determinada posição social, estamos coletivamente em uma posição que não nos permite entender completamente as experiências em questão. Em princípio, é possível que todas as pessoas sofram algum tipo de injustiça epistêmica.

Entretanto, não podemos deixar de concluir que é mais provável que pessoas que usufruem de menos poder – econômico, social, cultural - sejam vítimas recorrentes desse tipo de injustiça.

Um caso de injustiça hermenêutica será um caso de injustiça epistêmica quando a prática hermenêutica em questão é aquela a partir da qual se pode ganhar conhecimento. Quando um grupo ou uma pessoa sofre sistematicamente injustiça epistêmica, então é apropriado concluir que essas pessoas são vítimas de opressão epistêmica. Esse é precisamente o sentido da afirmação de que os mais poderosa(o)s poderiam ter alguma vantagem epistêmica particular que conduz outras pessoas a uma posição epistêmica de opressão. Nesse sentido, a opressão epistêmica surge em uma situação na qual a experiência social de pessoas menos poderosas não é propriamente integrada no entendimento coletivo do mundo social. Nos casos em que alguém é submetida(o) a essa posição, então é submetida(o) a uma posição desvantajosa como participante em uma forma de vida coletiva. Uma forma de vida mais igualitária e democrática, seria aquela informada pelas experiências sociais de toda(o)s que dela participam e onde nossas práticas interpretativas estariam livres de distorções que remontariam àquela divisão entre os mais poderosa(o)s e os *outros*.[47]

Talvez a única interpretação possível para a ideia de acordo com a qual uma interpretação, um pensamento, deve partir daquelas vidas marginalizadas como uma demanda para que sejam priorizadas as experiências reportadas como oprimidas seja afirmar que esse é um modo de garantir que ninguém tenha suas experiências sociais sistematicamente apagadas por práticas coletivas interpretativas silenciadoras. Com essa interpretação, parece que se mantêm aqueles dois *insights*[48] da posição epistêmica do ponto de vista feminista e marxista sem que, com isso, se recaia em uma generalização da experiência da(o) migrante – para ficarmos com o caso desta pesquisa.

---

[47] FRICKER, 1999, p. 209-10; 2006, p. 98 e seg.

[48] Nosso entendimento coletivo do mundo social é sistematicamente distorcido em razão de nossas práticas interpretativas não serem propriamente informadas pela experiência daquelas pessoas que têm pouco ou nenhum poder – o que significa que, em muitos casos, apenas podemos ganhar se prestarmos atenção às experiências dessas pessoas.

Uma consequência de se afirmar ser o privilégio epistêmico apenas um imperativo epistêmico corretivo é a adoção de um "realismo perspectivista"[49]. De acordo com o realismo perspectivista, uma concepção correta da realidade social é aquela em que muitos dos fatos que a constituem podem ser vistos racionalmente por diferentes perspectivas. Informado pelo *insight* foucaultiano sobre como o poder constitui nossas relações discursivas – mas também formulado pelo *slogan* feminista "o *pessoal é político*", enfatizando como o poder permeia relações sociais e pessoais –, o realismo perspectivista provê uma *rationale* para uma crítica radical das práticas discursivas[50]. É radical porque discursos autoritários são identificados por meio da percepção do modo pelo qual transações discursivas são permeadas por operações de poder, mas também porque é informado pela percepção de que a posição ocupada pelas pessoas que não gozam de nenhum status de poder pode aparecer como menos racional do que outras percepções e, por isso, menos válida. Quando isso ocorre, há um tipo de tirania epistêmica em ação, um tipo de tirania que, para ser identificada, precisa considerar o pluralismo das práticas tal como defendido até esse momento.

Contestar o nacionalismo metodológico e a visão epistemológica segundo a qual o estado e a sua comunidade de correspondência são as únicas autoridades, quando o assunto é migração – tanto de um ponto de vista normativo, mas também descritivo e conceitual – é um dos objetivos deste trabalho. A justificativa epistemológica e a visão alternativa foram fornecidas nos parágrafos anteriores. O nacionalismo metodológico e uma epistemologia estatista cria um *nós* que ou não deixa qualquer espaço para uma interpretação da realidade social da(o) migrante, a partir dos seus próprios termos, ou o trata apenas como um problema e/ou uma anomalia a ser combatida. E, do ponto de vista normativo, a única

[49] FRICKER, 2000, p. 160.

[50] Fricker pretende oferecer uma ética das práticas discursivas. Não preciso ir tão longe para justificar o ponto de vista epistemológico que está sendo adotado neste trabalho.

pergunta que importa é aquela sobre se os estados podem ou não excluir legitimamente novos membros. A alternativa cosmopolita, tampouco, parece adequada. Ao supor que o fenômeno pode ser compreendido apenas a partir dos seus aspectos morais e ao oferecer como resposta teorizações que partem de um ideal moral e derivam teorias normativas que se pretendem coerentes e acabadas, comentem o mesmo erro de não ser capaz de enfrentar aquelas questões que surgem quando se reconhece a existência das pessoas que cruzam (ou tentam cruzar) as fronteiras.

Adicionar a experiência de quem migra na equação de uma proposta sobre a ética da migração, ou de uma teoria sobre o pertencimento justo, não significa que o estado deixa de ter importância, ou que a comunidade de saída e de chegada não devam ser consideradas. O estado continua sendo, até que se crie um mundo com outras unidades políticas capazes de aliar força e direito, facticidade e validade, o sujeito a quem a demanda deve ser endereçada – de saída e de entrada. Afirmar isso, no entanto, não significa dizer que é o ator mais importante ou que é o único agente moral relevante. O estado, quando o assunto é definir quem pode e quem não pode entrar, será tratado como uma perspectiva possível e que, sabemos, é o representante com mais poder nessa relação. Pretende-se aqui, para repetir uma vez mais, responder às demandas do pluralismo das experiências e confrontar essa visão do mundo profundamente marcada pelo estadocentrismo, quando não pelo nacionalismo, a partir da visão daquelas pessoas que são excluídas. Não lidar e/ou não reconhecer as experiências de quem migra como válidas tem implicações normativas e conceituais que este trabalho não pretende aceitar.

## Considerações finais

Os esforços argumentativos deste texto podem ser lidos como um passo para a defesa de uma teoria política para migrantes. Esse primeiro passo consistiu em alguns movimentos que, ao longo das páginas, foram divididos em duas partes, cujas perguntas centrais eram: *Qual perspectiva? Qual ponto de vista? Por que o ponto de vista da(o) migrante importa?* Como o título sugere, o intuito geral foi o de lidar com o

silenciamento que é teórico, mas também é parte do cotidiano das democracias, daquela(e)s migrantes considerada(o)s indesejada(o)s. Silenciamento que, conforme definido, pode ser tratado como um tipo específico de *injustiça*: trata-se da *injustiça epistêmica*. Isso ocorre quando um certo tipo de informação, conhecimento, narrativa é tratado como falso, porque quem narra é um migrante – "injustiça testemunhal" – e também ocorre quando uma história ou certa denúncia não é ouvida ou aceita, porque, na comunidade linguística em que é cometida a violência ou a injustiça, a ação não é reconhecida como tal – "injustiça hermenêutica"[51].

Ao tratar dessa forma específica de injustiça o intuito é o de enfrentar uma característica que marca o modo como *normalmente* a(o)s migrantes são reconhecida(o)s, tratada(o)s, nas práticas e pela teoria[52].

No plano das práticas, estou chamando a atenção para o modo como as instituições nacionais e internacionais, que recebem hoje migrantes, tratam esses sujeitos e suas histórias. Esse modo, para além dos relatos já conhecidos e publicados nos livros que tratam do tema[53], apareceu como um problema a ser enfrentado, quando, ainda na Sicília, encontrei com uma das psicólogas responsáveis pelo atendimento de migrantes que vivem no "Campo" ou CARA, em Mineo (*Centro di Accoglienza per Richiedenti Asilo*). Em uma conversa rápida, que aconteceu por acaso, ela me explicou a lógica do seu trabalho e o que pensava sobre o Centro. Depois de falar sobre porque aquelas pessoas

[51] FRICKER, 2007.

[52] É evidente que estou forçando um tipo de generalização que não poderei provar aqui. No entanto, meu ponto depende menos da verificabilidade dessa afirmação geral e mais da aceitação de que essa característica é mais ou menos parte do modo como migrantes indesejada(o)s são tratados no contexto das democracias liberais. Seus testemunhos são tratados como interrogatórios e são eles/elas que precisam provar que não estão mentindo. Para relatos que corroboram meu ponto ver. https://www.aiisf.org/immigrant-voices/stories-by-author/595-lee-don-yee-fung-3/; Khosravi (2011); as histórias compiladas no MigMap (http://www.transitmigration.org/migmap/home_map4.html).

[53] KHOSRAVI, 2011.

precisavam ser bem-tratadas, afinal, amanhã ou depois, estariam estudando nas mesmas escolas que seus filhos, seriam suas vizinhas e fariam parte da sua vida cotidiana, ela fez questão de assinalar um ponto: embora não quisesse que fossem maltratada(o)s, ela(e)s eram toda(o)s mentirosa(o)s: *Não somos bobos*, dizia ela, *sabemos que chegam com uma história pronta, sempre triste*. Ela(e)s seriam, justifica a psicóloga, já na chegada, assessorada(o)s por pessoas ligadas às ONGs, que explicavam o que seu relato deveria ou não conter para que pudessem entrar com o pedido de refúgio. Não quero entrar no debate sobre se, de fato, quem entra com o pedido de refúgio mente ou não no processo. Meu ponto é a atitude que aparece nesse relato. Ainda que as instituições que recebem e processam os pedidos não sejam foco deste trabalho, gostaria de tomar essa fala como um exemplo daquele tipo específico de injustiça epistêmica: a informação, o conhecimento, a narrativa é tratada como, de partida, falsa, porque quem narra é um/uma migrante. A necessidade de justificar certa visão epistemológica, adotando-se o "realismo perspectivista", pode também ser lida como a necessidade de enfrentar posturas como essa com a qual me deparei, na Sicília, e com a qual migrantes, na fronteira, precisam lidar a todo momento.

A outra característica tem a ver com o tipo de cegueira que o nacionalismo e o estatismo epistemológico costumam causar. Se o que é normalizado e, inclusive, justificado normativamente é o estado e seu esquema de funcionamento, não é difícil concluir que a denúncia feita na fronteira por quem é excluída(o), considerada(o) indesejada(o) e afirma *isso é injusto* não pode nem ser ouvida. O estado não poderia estar cometendo uma injustiça se o que está fazendo é exercer um direito (de se autodeterminar). As teorias que não são capazes de tirar suas lentes epistemológicas e modificar suas opções metodológicas certamente acabam por cometer aquela injustiça que pode ser descrita como o silenciamento/apagamento de certa história e de certa denúncia. Isso ocorre porque as teorias não têm ferramenta para tratar aquilo que está sendo denunciado pela vítima como violência e injustiça enquanto tal. O trabalho de justificar uma certa visão epistemológica, o realismo perspectivista, pode também ser lido como a necessidade de enfrentar formulações sobre a ética da migração que reforçam um tipo específico de silenciamento de quem migra.

Dito isso, gostaria de retomar o que foi afirmado nas primeiras páginas deste artigo: a(o) migrante que demanda entrada e é considerado indesejada(o) não cabe no esquema do bom funcionamento dos estados territorialmente delimitados e enfronteirados. Um esquema que tem como pressuposto fundamental a ideia de que estados têm o direito de controlar o movimento de pessoas entre as fronteiras e, depois, o modo como se darão os processos de chegada, residência, naturalização. Em um sentido geral, há uma crença de que os estados podem agir, primeiramente, de acordo com suas próprias preferências e com poucos constrangimentos externos. Sabemos que certamente não há nenhuma garantia de um direito humano internacionalmente reconhecido ao movimento internacional livre – um direito humano à imigração –, para acompanhar os direitos já reconhecidos de movimento interno aos estados, o direito de saída de uma determinada comunidade política e, em alguns casos, de retornar ao seu próprio estado. Também é amplamente aceita a ideia de que os estados podem criar critérios de seleção para aceitar ou recusar quem é e quem não é bem-vinda(o). Há mais: é assumido que cabe aos estados – seguindo certos procedimentos ditados pela normativa internacional – distinguir entre refugiada(o)s e outros *tipos* de migrantes e que essa distinção é relevante para responder questões sobre a admissão, a residência e o pertencimento em termos de cidadania.[54]

Todas essas afirmações estão, com efeito, assentadas no esquema "normalizador" da engrenagem dos estados soberanos. Um esquema que une a fronteira ao território, à cidadania e ao direito. A proposta que está sendo desenhada aqui enfrenta a seguinte questão: *O que pode significar (teoricamente) colocar como ator central um personagem que transita entre esses termos? O que podemos falar sobre esse esquema quando se olha para a(o) migrante - quem não é cidadã(o), tampouco residente – que chega na fronteira de outro estado e começa a demandar coisas, dentre elas, direitos?*

Do que se definiu neste artigo, é possível ter tornado mais evidente que um debate epistemológico, ainda que bastante restrito a um ou outro elemento específico, não se refere sempre e necessariamente apenas à produção de conhecimento científico, seus

[54] FINE; YPI, 2016, p. 2.

parâmetros e assim por diante. Quando se passou a questionar *Como o conhecimento é produzido?*, *Quem produz conhecimento?, Quais são os fins dessa produção?*, o debate alcançou outros terrenos e passou a questionar *quem não é parte do conhecimento produzido?*, *O que está de fora da perspectiva definida como ponto de partida a partir da qual o conhecimento será produzido?* É nesse sentido que se pode afirmar que o debate epistemológico tem uma dimensão política relevante: é nessa dimensão que este trabalho está acomodado.

## Referências bibliográficas

ABRAMITZKY, R.; BOUSTAN, L. P.; ERIKSSON, K. A Nation of Immigrants: Assimilation and Economic Outcomes in the Age of Mass Migration. **Journal of Political Economy**, v. 122, n. 3, p. 467–506, 2014.

ALBA, R.; NEE, V. Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. **The International Migration Review**, v. 31, n. 4, p. 826–874, 1997

ANDERSON, E. Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. **Hypatia**, v. 10, n. 3, p. 50–84, 1995.

ARNSPERGER, C.; PARIJS, P. V. **Ética económica y teorías de la sociedad justa**. Barcelona: Paidós, 2002

BAUBÖCK, R. (ed.). **Migration and citizenship: legal status, rights and political participation**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

BIRD, K. The Political Representation of Visible Minorities in Electoral Democracies: A Comparison of France, Denmark, and Canada. **Nationalism and Ethnic Politics**, v. 11, n. 4, p. 425–465, 2005.

BOLZMANN, C.; FIBBI, R.; VIAL, M.; JASMIN, E.-S.; ELISABETH, E. **Adultes Issus de la Migration. Le Processus d'Insertion d'une Génération à l'Autre.** Geneva: Institut d'études sociales, 2000.

BORJAS, G. J. Immigration, Ethnic Identity, and Assimilation: The Intergenerational Transmission of Immigrant Skills. In: **Economic Aspects of International Migration**. A Publication of the Egon-Sohmen-Foundation. Berlin, Heidelberg: Springer,1994. p. 139–154.

_____. The economic analysis of immigration. In: **Handbook of Labor Economics**. Atlanta, EUA: Elsevier, 1999. 3p. 1697–1760.

CARENS, J. **The ethics of immigration**. Oxford; New York: Oxford Univerisity Press, 2013.

CARVALHAIS, I. E.; OLIVEIRA, C. R. **Diversidade Étnica e Cultural na Democracia Portuguesa: Não-nacionais e Cidadãos Nacionais de Origem Migrante na Política Local e na Vida dos Partidos Políticos**. Alto Comissariado para as Migrações (ACM), 2015.

CHERNILO, D. Social Theory's Methodological Nationalism: Myth and Reality. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 1, p. 5–22, 2006

ESTRADA-TANCK, D. **Human security and human rights under international law: the protections offered to persons confronting structural vulnerability**. Oxford; Portland; Oregon: Hart Publishing, 2016.

FACCHINI, G.; PATACCHINI, E.; STEINHARDT, M. F. Migration, Friendship Ties, and Cultural Assimilation. **The Scandinavian Journal of Economics**, v. 117, n. 2, p. 619–649, 2015.

FENNEMA, M.; TILLIE, J. Civic Community, Political Participation and Political Trust of Ethnic Groups. In: BEHR, H.; SCHMIDT, S.

(Ed.). **Multikulturelle Demokratien im Vergleich**. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2001. p. 198–217.

FINE, S.; YPI, L. The Ethics of Movement and Membership. In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). **Migration in Political Theory**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016. p. 1–8.

FORST, R. **Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo.** Tradução Denílson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRICKER, M. Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 29, n. Supplement, p. 191–210, 1999.

_____. Feminism in epistemology. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 146–165.

_____. Powerlessness and Social Interpretation. **Episteme**, v. 3, n. 1–2, p. 96–108, 2006.

_____. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford University Press, 2007.

FRICKER, M.; HORNSBY, J. **Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge University Press, 2000.

FRIEDMAN, M. Feminism in ethics. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 205–224.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. **Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City**. Cambridge: M.I.T. Press, 1963.

HARDING, S. G. **The science question in feminism**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

HARTSOCK, N. **The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays**. Boulder: Westview Press, 1998.

HERBERG, W. **Protestant, Catholic, Jew: an essay in American religious sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

GELLNER, E. **Nations and Nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GÜNDOGDU, A. **Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

HEISLER, B. S. The sociology of immigration: from assimilation to segmented integration, from the American experience to the global arena. In: HOLLIFIELD, J. F.; BRETTELL, C. B. (Ed.). **Migration theory: talking across disciplines**. New York; London: Routledge, 2000.

HIGGINS, P. Open Borders and the Right to Immigration. **Human Rights Review**, v. 9, n. 4, p. 525–535, 2008.

_____. **Immigration Justice**. Edinburgh University Press, 2013.

_____. The Ethics of Immigration and the Justice of Immigration Policies. **Public Affairs Quarterly**, v. 29, n. 2, p. 155–174, 2015.

HUDDLESTON, T. **Migrant integration policy index 2015: MIPEX 2015**. Barcelona; Brussels: CIDOB; Migration Policy Group, 2015.

JAGGAR, A. M. **Feminist politics and human nature**. Totowa, N.J: Rowman & Allanheld, 1983.

KENNEDY, R. J. R. Single or Triple Melting-Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940. **American Journal of Sociology**, v. 49, n. 4, p. 331–339, 1944.
KHOSRAVI, S. **"Illegal" traveller: an auto-ethnography of borders**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

_____. **"Fronteiras contra imigração são uma mina de ouro", diz antropólogo iraniano**, 2012.Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/entrevistas/21823/fronteiras+contra+imigracao+sao+uma+mina+de+ouro+diz+antropologo+iraniano+.shtml>. Acesso em: 4 maio. 2018.

_____. **Precarious lives: waiting and hope in Iran**. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 2017.

KISSAU, K. Structuring Migrants' Political Activities on the Internet: A Two-Dimensional Approach. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 38, n. 9, p. 1381–1403, 2012.

KRITSCH, R.; VENTURA, R. W. Teoria Política Contemporânea, Pluralidade e Pluralismo: Um debate. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 102, p. 15–55, 2017b.

LAFLEUR, J.-M.; MARTINIELLO, M. **The transnational political participation of immigrants: a transatlantic perspective**. New York: Routledge, 2009.

LANGTON, R. Feminism in epistemology. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 127–145.

MARTINS, H. Time and theory in Sociology. In: REX, J. (Ed.). **Approaches to sociology - An introduction to major trends in British sociology**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974. p. 246–294.

MILLER, D. **Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration**. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 2016.

ODMALM, P. **Migration Policies and Political Participation**. London: Palgrave Macmillan UK, 2005.
POGGE, T. Migration and Poverty. In: BADER, V. (Ed.). **Citizenship and Exclusion**. London: Palgrave Macmillan UK, 1997. p. 12–27.

RUMBAUT, R. G.; CORNELIUS, W. A. (ed.). **California's immigrant children: theory, research and implications for educational policy**. La Jolla, Calif: Center for U.S.-Mexican Studies, Univ. of California, 1995.

SCHMIDT, S. D.; JEAN-THOMAS, A.; BAUBÖCK, R. **ELECLAW Indicators: Measuring Voting and Candidacy Rights of Resident Citizens, Non-Resident Citizens and Non-Citizen Residents. Version 4.0,**. GLOBALCIT, San Domenico di Fiesole: European University Institute, 2017. Disponível em: <http://euiresdata.eui.eu/xmlui/bitstream/handle/123456789/12/ELECLAW_explanatory_paper_version%204.0%20_%20Jun2017.pdf?sequence=8&isAllowed=y>.

VELASCO, J. C. **El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia**. Primera edición ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____. Healing/treating the scars of history. (prelo).In: VENTURA, R. W.; KRITSCH, R. Relações internacionais, teorias feministas e produção de conhecimento: um balanço das contribuições recentes. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 6, n. 11, p. 24, 2017a.

VENTURA, R. W. **O outro nas fronteiras.** Para uma teoria política da migração. Universidade de São Paulo, FFLCH, São Paulo (SP), 2013.
ZAPATA-BARRERO, R.; GABRIELLI, L.; SÁNCHEZ-MONTIJANO, E.; JAULIN, T. **The political participation of immigrants in hosts**

**countries: An interpretative framework from the perspective of origin countries and societies**. Interact – researching third country nationals' integration as a three-way process - immigrants, countries of emigration and countries of immigration as actors of integration, 2013.

WELLMAN, C. H.; COLE, P. **Debating the ethics of immigration: is there a right to exclude?** Oxford: Oxford University Press, 2011
WIMMER, A.; SCHILLER, N. G. Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. **International Migration Review**, v. 37, n. 3, p. 576–610, 2003.

## Matéria de jornal

FORD, H. Migrants and Mafia: Forced Migration and Organized Crime in SicilyForced Migration Forum, 24 de jul. 2017. Disponível em: <https://forcedmigrationforum.com/2017/07/24/migrants-and-mafia-forced-migration-and-organized-crime-in-sicily/>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NADEAU, B. L. Migrants are more profitable than drugs': how the mafia infiltrated Italy's asylum system. **The Guardian**, 1 fev. 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2018/feb/01/migrants-more-profitable-than-drugs-how-mafia-infiltrated-italy-asylum-system>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NEELY, B. Terrified Migrants Toil on Land Taken From the Mafia in Corleone, Sicily. **NBCNews**, 20 mar. 2016. Disponível em: <https://www.nbcnews.com/storyline/europes-border-crisis/terrified-migrants-toil-land-taken-mafia-corleone-sicily-n541356>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NOACK, R. For Rome's mafia, more refugees means more money. **Washington Post**, 5 de dez. 2014. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/12/0

4/for-romes-mafia-more-refugees-means-more-money/>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

**Sites**

**Global Detention Project**. Disponível em: <https://www.globaldetentionproject.org/>. Acesso em: 15 de maio. 2018.
**Immigrant Voices**. Disponível em: <https://www.aiisf.org/immigrant-voices/>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

**Immigration and Emigration**. Disponível em: <http://www.nytimes.com/topic/subject/immigration-and-emigration>. Acesso em: 15 de maio. 2018.

**MigMap - A Virtual Cartography of European Migration Policies**. Disponível em: <http://www.transitmigration.org/migmap/>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

**Missing Migrants Project**. Disponível em: <https://missingmigrants.iom.int/>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

# O esgotamento das energias utópicas e a ideia de emancipação em Habermas

Denilson Luis Werle[1]

Após a publicação de sua monumental *Teoria da ação comunicativa* (1981), a obra de Habermas voltou-se para um exame crítico das possibilidades reais de recuperarmos nossas capacidades de agir politicamente nos contextos das sociedades democráticas modernas. A partir de uma análise das relações entre moral, política e direito em *Facticidade e Validade* (1992), Habermas procura explicitar os nexos conceituais e os elementos fundamentais do Estado de direito democrático, submetendo-os a um diagnóstico crítico, no intuito de reconstruir seus conteúdos normativos de modo a poder vislumbrar as possibilidades reais de sua efetivação, inscritas nas sociedades complexas atuais, e seus bloqueios. Já no prefácio do livro Habermas nos adverte em relação a um certo espírito de época que se contenta com uma crítica derrotista e desconstrutivista do Estado de direito democrático, crítica que se satisfaz em denunciar os fracassos ou a não existência das práticas e instituições democráticas. Se esse fosse o caso, caberia "escolher um outro gênero literário – talvez o do diário de um escritor helenista preocupado apenas em documentar para a posteridade as promessas não cumpridas de sua cultura decadente."[2] O que orienta o exame crítico habermasiano do Estado de direito democrático são critérios normativos historica e socialmente enraizados.

Essa orientação da teoria crítica de Habermas em direção ao exame dos potenciais emancipatórios inscritos na relação umbilical entre Estado de direito e democracia radical, que é explicitada em uma concepção de política deliberativa enraizada, pelo menos em parte, em

[1] Professor do Departamento de Filosofia/UFSC
[2] HABERMAS, 1992, p. 13.

processos sociais e político efetivos, não deve ser entendida (como tem feito uma série de intérpretes) como um afastamento resignado da tradição da teoria crítica em direção a uma filosofia política normativa, mas sim como uma forma de lhe dar continuidade em contextos modificados, seguindo o princípio metodológico do primado do objeto. Porém, não no sentido metafísico realista de que o objeto – nesse caso, as práticas sociais de reprodução material e simbólica das pessoas vivendo em sociedade – tenha em si uma verdade imanente a qual o filósofo social teria de submeter a fim de revelá-la, mas sim no sentido de um procedimento de investigação e interrogação que procura apresentar aquilo que é da perspectiva do que poderia ser, mas que, ao mesmo tempo, está bloqueado e não consegue ser efetivado. Trata-se, portanto, de pensar o projeto de uma crítica social imanente como uma forma de reflexão normativa enraizada em práticas e conflitos sociais e nas instituições político-jurídicas das sociedades modernas atuais. A ideia que orienta o projeto crítico de Habermas é a de investigar as condições de possibilidade de assegurar simultaneamente a imanência dos critérios e o caráter prático da orientação pela emancipação.[3]

Na verdade, tanto na *Teoria da ação comunicativa* quanto em *Facticidade e Validade* Habermas desenvolve seu projeto crítico com uma nova "compreensão da emancipação social, pautada nas condições necessárias a processos de entendimento livre de coerções, e um núcleo normativo centrado nas pretensões radical-democráticas de auto-organização de uma comunidade jurídica"[4]. Com isso, é preciso evitar confundir a perspectiva emancipatória com a defesa de algum modelo substantivo de sociedade justa ou com alguma imagem concreta de sociedade boa. Para contornar as dificuldades inerentes às projeções utópicas abstratas e ao particularismo de formas de vida concretas, cabe à teoria crítica da sociedade reconstruir as condições comunicativas, presentes nas estruturas básicas das sociedades, que possibilitem aos próprios concernidos uma condução consciente da vida em formas de autodeterminação política e autorrealização pessoal em práticas de deliberação mediante o uso público da razão livre de coerções

[3] Sobre isso, confira o excelente artigo de GONÇALVES (2011).
[4] GONÇALVES, 2011, p. 310.

arbitrárias. É assim que se pode entender a tese enunciada no "Prefácio" de *Facticidade e Validade*de que "não se deve confundir o projeto socialista com esboço – e a imposição forçada – de uma forma de vida concreta", mas sim "como protótipo de condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os próprios participantes precisam entender-se preliminarmente", o que deixa claro, para Habermas, que a auto-organização democrática de uma comunidade jurídica forma o núcleo normativo desse projeto"[5].

Essa orientação do projeto crítico de Habermas em direção à reconstrução da normatividade enraizada no social pode ser descrita como uma decorrência de razões sistemáticas, como resultado de uma transformação da concepção de filosofia em Habermas[6]. O objetivo desse meu texto é explorar mais uma outra hipótese de leitura, segundo a qual a orientação do modelo crítico habermasiano em direção às relações entre moral, política e direito está relacionado com a preocupação de como recuperar nossa capacidade de ação política em contextos cada vez mais opacos que tendem a obscurecer os potenciais de liberdade comunicativa inscritos nas sociedades modernas. Ou seja, escolha do Estado democrático de direito como objeto de crítica, a ênfase na normatividade (moral, jurídica, política e social) enraizada nas sociedades democráticas modernas, e o lugar central atribuído às instituições jurídico-democráticas e às dinâmicas conflitivas na esfera pública para caracterizar as possibilidades e obstáculos ao aproveitamento dos potenciais comunicativos liberados na modernidade, se deve a um diagnóstico de época desenvolvido por Habermas nos anos 80.

No que se segue, pretendo apresentar esse diagnóstico, não só para tornar mais claro os movimentos teóricos de Habermas, mas também por acreditar que tal diagnóstico ainda diz muito sobre os horizontes nebulosos e não muito auspiciosos de nossa situação política atual. Basicamente, vou me concentrar no traços gerais do diagnóstico de época apresentado por Habermas em um pequeno escrito "A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas",

[5] HABERMAS, 1992, p. 12.
[6] Sobre isso, conferir o livro de REPA (2008).

publicado no livro *A nova obscuridade* (1985).[7] O livro reúne uma série de artigos muito interessantes, que apresentam as posições de Habermas nos debates sobre o que fazer com a herança normativa da modernidade, cujas principais tendências e teses foram articuladas de forma mais exaustiva no *Discurso filosófico da modernidade* (1985), e que antecipam uma agenda de temas que serão objeto das reflexões posteriores de Habermas sobre as relações entre moral, política e direito nas sociedades democráticas modernas, principalmente a tese habermasiana da necessidade de defender, aprofundar e ampliar a democracia, nos vínculos entre Estado de direito e democracia radical nas formas plurais da política deliberativa, se quisermos continuar a levar adiante o teor normativo da modernidade (os ideias de autoconsciência, autodeterminação e autorrealização) explicitados nos conflitos sociais e lutas políticas concretas na esfera pública e instituições político jurídicas modernas.

O texto "A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas" começa justamente apresentando uma definição do espírito do tempo da modernidade. A modernidade é vista como uma nova consciência do tempo, surgida no final do século XVIII, "que não pode mais tomar de empréstimo seus critérios orientadores dos modelos oriundos de outras épocas. A modernidade se vê exclusivamente posta sobre si mesma – ela tem de extrair de si mesma sua normatividade". Essa nova estrutura do espírito do tempo é explicada pela "desvalorização do passado exemplar e a coerção para obter os princípios com teor normativo das próprias experiências, das experiências e das formas de vida modernas".[8]

Na busca por sua autocertificação normativa a modernidade instaura uma consciência do presente, que se alimenta necessariamente dos impulsos oriundos de dois movimentos de pensamento aparentemente contrários e excludentes: o pensamento histórico e o pensamento utópico.Aparentemente excludentes porque "*pensamento histórico*, saturado de experiências, parece ser convocado para criticar os

[7] O livro foi publicado em alemão em 1985. Doravante vou citá-lo na tradução para o português, publicada em 2011. Aqui citada como HABERMAS, 2011b.
[8] HABERMAS, 2011b, p. 210

projetos utópicos; o *pensamento utópico* efusivo parece ter a função de abrir alternativas de ação e espaço de manobra para possibilidades que saltam as continuidades históricas".[9]O que é próprio da consciência moderna do tempo é o fato de que se abre um horizonte em que o pensamento utópico se funde com o pensamento histórico. Essa imigração das energias utópicas para o interior da consciência histórica caracterizaria o espírito da época que marca a esfera pública política desde os dias da Revolução Francesa.[10]Habermas defende uma tese enfática: todo pensamento político que quer se manterem pé diante da pressão dos problemas do presenteprecisa alimentar-se de energias utópicas, mas, ao mesmo tempo, esse excesso de expectativas deve ser controlado mediante o contrapeso conservador das experiências históricas.[11] A utopia aparece nesse contexto como *medium* para a abertura de possibilidades de vida alternativas, que devem estar inseridas no próprio processo histórico. É esse um dos traços que caracteriza as sociedades modernas: nelas uma perspectiva utópica se inscreveu na própria consciência histórica politicamente efetiva.

Ora, se a modernidade se nutre desse amálgama de história e utopia, ou de utopias realistas, dizer que houve um esgotamento das energias utópicas implicaria assumir também o diagnóstico de que houve a própria paralisia do projeto moderno. E esse é justamente o estado de ânimo que Habermas vê predominante em meados dos anos 80. "Hoje parece como se as energias utópicas estivessem consumidas, como se tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro se encolheu e alterou a fundo o espírito do tempo, assim como a política".[12]Habermas lista uma série de fenômenos (a corrida armamentista, problemas ecológicos, crescente desemprego e desigualdades socioeconômicas, diferenças entre centro e periferia no capitalismo mundial) que explicam porque hárazoes objetivas para essa situação obscura e para pensar noesgotamento das energias utópicas. Porém, a obscuridade se caracteriza também por uma dimensão,

---

[9] *Idem, ibidem.*

[10] HABERMAS, 2011b, p. 211. Para uma exposição mais sistemática e abrangente, conferir "Direito natural e revolução", em HABERMAS (2011a).

[11] HABERMAS, 2011b, p. 211.

[12] *Idem.*

digamos, subjetiva: "uma certa disposição de agirque uma sociedade atribui a si mesma".[13]O que está em disputa na esfera pública e na cultura em geral são também as matrizes ideológicas que disputam as narrativas de sentido que dão inteligibilidade ao real e motivam à ação. E é isso que ocupa o lugar central no diagnóstico de Habermas.

O que caracteriza a nova obscuridade é, em primeiro plano, um contexto de desconfiança acentuado em relação as pretensões emancipatórias da razão, em que se acentuam teses que reverberam a crítica ao esclarecimento e à razão. Diante das evidencias que mostram que faliram as promessas utópicas de uma razão esclarecida (é claro, de um certo tipo de compreensão unilateral da razão) de nos levar a formas de vida humana mais dignas por meio da ciência, da técnica e o planejamento,[14] ressurgem aquelas atitudes filosóficas que ecoam a cantilena da dialética do esclarecimento (J.Derrida como continuador de Heidegger, e Foucault endossando Horkheimer e Adorno), e aquelas filosofias que vêem no esgotamento das energias utópicas uma despedida da modernidade como um todo e o despontar de uma pós-modernidade, tese contra a qual Habermas se contrapõe veementemente: "Eu considero infundada a tese do despontar da pós-modernidade. Não é a estrutura do espírito do tempo, não é o modo do conflito acerca das possibilidades futuras de vida que se altera, não são as energias utópicas em geral que se retiram da consciência histórica. Pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho."[15]Ou

---

[13] *Idem*.

[14]"Quanto mais complexos se tornam os sistemas que necessitam de controle, tanto maior se torna a probabilidade de consequências colaterais disfuncionais. Nós fazemos diariamente a experiência de que as forças produtivas se transformam em forças destrutivas, as capacidades de planejamento, em potenciais de transtorno. Por isso, não admira que hoje ganham influência sobretudo aquelas teorias que gostariam de mostrar que as mesmas forças de intensificação do poder das quais a modernidade outrora extraiu sua autoconsciência e suas expectativas utópicas de fato fazem a autonomia se inverter na dependência, a emancipação na repressão, a racionalidade na desrazão" (HABERMAS, 2011b, p. 212)

[15] HABERMAS, 2011b, p. 215.

seja, esgotou-se a utopia de uma associação de produtores autônomos livres e iguais emancipados das relações de poder arbitrárias e violentas do trabalho heterônomo, que se realizaria quando a ideia política de cidadãos livres e iguais fosse estendida ao âmbito das relações de produção. Essa é tese geral do diagnóstico.

Habermas aponta as causas objetivas que teriam levado ao esgotamento da sociedade do trabalho, tomando como referência os diagnósticos de ClausOffe e André Gorz acerca da perda de centralidade do trabalho como polo estruturante da vida moderna. Mas isso por si só não esclarece tudo. O que tem de ser explicado é"por que o desaparecimento da força de convencimento da utopia ligada à sociedade do trabalho iria ter importância para a esfera pública mais ampla e ajudaria a explicar um esgotamento *geral* dos impulsos utópicos?"[16]A explicação disso é que essa utopia estava na base dos principais movimentos sociais e conflitos sociais, e forneceu a gramática para três programas políticos concretos e eficazes: o **comunismo soviético** na Rússia; o **corporativismo autoritário** na Itália fascista, na Alemanha nazista e na Espanha falangista; e o **reformismo socialdemocrata nas democracias de massa do ocidente**. Mas somente este último "se apropriou da herança dos movimentos burgueses de emancipação, o Estado constitucional democrático. Embora oriundo da tradição socialdemocrata, ele de modo algum foi seguido apenas por governos conduzidos por socialdemocratas. Após a Segunda Guerra Mundial, nos países ocidentais, todos os partidos governantes obtiveram suas maiorias assinalando, mais ou menos declaradamente, as metas do Estado de bem-estar social."[17]

Mas tão logo ele foi implantando e difundido, também já começam a aparecer os paradoxos e limites desse projeto, algo que foi se tornando claro desde os meados dos anos 1970, com a chamada crise do Estado fiscal, [18] que aponta para uma situação paradoxal em que o capitalismo não pode se manter sem o Estado de Bem-estar social, mas também não admite a sua continuação. A promessa do Estado de bem-

[16] HABERMAS, 2011b, p. 217.
[17] Idem.
[18]Cf. O'CONNOR, 1977.

estar social é que democracia e capitalismo podem ser harmonizados. É essa utopia que se esvai.

Para demonstrar isso, Habermas expõe sucintamente os êxitos ou realizações do Estado de bem-estar social. Ele se nutre do cerne utópico da sociedade do trabalho, a emancipação do trabalhoheterônomo, mas com certas características específicas. As condições de uma vidadigna e emancipada não são produzidas imediatamente por uma transformação das condições de trabalho e dos regimes de propriedade, mas por operações compensatórias levadas a termo por um aparelho estatal intervencionista e por um poder democraticamente legitimado (com base em eleições gerais e acordos entre partidos e sindicados) que neutralizam os potenciais radicais dos conflitos sociais, implementando compensações que amortecem os riscos do trabalho assalariado (seguros contra acidentes, doenças, perda de postos de trabalho, desamparo na velhice, auxílios, etc.); que transformam o cidadão, em seu papel de cliente das burocracias do Estado de bem estar social, em alguém que é portador de direitos, e, como consumidor de bens de massa, lhe atribuem poder de compra. O que o Estado de bem-estar socialassegurou foi a formação de um pacto social entre sindicatos, partidos e intervenções no sistema econômico para aplainar as crises, e assegurar e domesticar o processo de crescimento capitalista naturalizado. O projeto "se nutre dos restos da utopia ligada à sociedade do trabalho: na medida em que o *status* do empregado é normalizado por meio dos direitos políticos de tomar parte e os direitos sociais de ter parte, a massa da população recebe a oportunidade de viver em liberdade, com justiça social e prosperidade crescente. Nisso se pressupõe que é possível assegurar uma coexistência pacífica entre a *democracia e o capitalismo* recorrendo-se a intervenções estatais."[19]

Essa conciliação não é conceitualmente necessária,[20] mas sim contingente e precária, que se deu em virtude de constelações favoráveis do período do pós-guerra e da reconstrução dos países devastados. Habermas não quer se ocupar com essa mudança de constelação desde

[19] HABERMAS, 2011b, p. 220.
[20] Sobre isso, cf HONNETH, 2001.

os anos 1970, não com as circunstâncias, mas sim comas dificuldades intrínsecas que emanam dos próprios êxitos do Estado de bem-estar social, explorando duas ordens de questões: "o Estado intervencionista dispõe de poder suficiente, e pode trabalhar com eficiência suficiente para domesticar o sistema econômico capitalista no sentido de seu programa? E o emprego de poder político é o método correto para alcançar a meta substancial de promover e garantir formas de vida humanamente dignas e emancipadas? Trata-se, portanto, em primeiro lugar, da questão sobre os limites da conciliabilidade entre capitalismo e democracia e, em segundo lugar, da questão sobre as possibilidades de produzir novas formas de vida com meios jurídico-burocráticos."[21]

Sobre a primeira questão, Habermas expõe as teses apresentadas em *Crises de legitimação no capitalismo tardio* (1973) ao examinar a crise de legitimação sistêmica que decorre da relação entre intervenções estatais e dinâmica econômica. A nova obscuridade se caracteriza por uma certa imagem realista da política, em que esta perdeu sua capacidade de manobra e ação no contexto do Estado de bem-estar social porque: i) as intervenções no sistema econômico, quando são feitas de acordo com a lógica dos imperativos do mercado, fracassam pois não conseguem produzir os efeitos almejados.os programas do Estado de bem-estar social de certo modo impulsionam a dinâmica da queda tendencial da taxa de lucro ao reforçar a inclinação de investir na racionalização e aumento da produtividade, e o que se segue é a falta de disposição para investir, estagnação econômica, desemprego e crise dos orçamentos públicos. E quando as intervenções doEstado de bem-estar social implicam uma mudança na lógica do sistema econômico, mais seus programas exitosos se chocam com a resistência dos investidores privados e se torna visível sua dependência em relação à economia de mercado visto que tem de deixar intacto o modo de funcionar do sistema econômico e não tem "a possibilidade de influir na atividade de investimento a não ser por meio de intervenções conformes ao sistema. Ele tampouco teria o poder para isso já que a redistribuição de renda se restringe no essencial a uma reacomodação horizontal no interior dos grupos dos empregados dependentes e não toca na estrutura da riqueza específica de classe, em

[21] HABERMAS, 2011b, p. 220.

especial na distribuição da propriedade dos meios de produção."[22]Mas não apenas o processo de autovalorização do capital se mostra resiliente e opaco, mas também as medidas administrativas que se serve a política para intervir não representa um instrumento neutro. A burocracia e o direito perdem sua inocência e também produzem efeitos colonizadores sobre as interações sociais. Volto a isso mais adiante.

Em tal situação, as crises vão se tornando difusas e ubíquas, e se convertem na forma norma de autoestabilização de mudanças sociais aceleradas que, porém, não são transformadas em processo de aprendizagem social e de ação política. Os problemas não resolvidos são deslocados para o espaço de uma política simbólica e midiática de cultura de massa, pelas quais podem ser compensadas as frustrações que vão sendo produzidas pela dinâmica social. O Estado de bem-estar social corre, portanto, ao mesmo tempo o risco de perder sua base social de legitimação, e surge uma mentalidade reativa e ressentida:"As camadas de eleitores em ascensão que tiveram os maiores benefícios imediatos com o desenvolvimento do Estado de bem-estar social podem formar, em tempos de crise, uma mentalidade de conservação do padrão de vida e se juntar à velha classe média, de modo geral às camadas com tendências 'produtivistas', formando um bloco defensivo contra os grupos subprivilegiados ou excluídos".[23]Essa crise de legitimação afeta principalmente os partidos com conteúdos programáticos social-democráticos e as organizações sindicais, obrigados a formar alianças de curto prazo em defesa dos interesses dos que ainda tem empregos.

Sobre a segunda questão, Habermas relembra as discussões extensas sobre os efeitos patológicos da juridificação e a burocratização das relações sociaise os efeitos contraproducentes da política social estatal, apresentadas na *Teoria da ação comunicativa*. Os meios jurídico-administrativos de implementação dos programas do Estado de bem-estar social não representam um *médium* passivo: a profissionalização e a cientificização dos serviços sociais introduzem na vida social uma "práxis de isolar e tipificar, de normalizar e vigiar, cujo poder reificante

[22] HABERMAS, 2011b, p. 222.
[23] *Idem*.

e subjetivante Foucault perseguiu até chegar nas ramificações capilares as mais finas da comunicação cotidiana. As deformações de um mundo da vida regulamentado, desarticulado, controlado e tutelado são certamente mais sutis que as formas palpáveis de exploração e miséria material; mas os conflitos sociais interiorizados e descarregados sobre o psíquico e o corporal não são menos destrutivos por isso."[24]

A conclusão de Habermas é que existe uma contradição evidente entre capitalismo e democracia, que se expressa numa dificuldade intrínseca ao Estado de bem-estar social, entre sua finalidade – "a fundação de formas de vida igualitariamente estruturadas, que ao mesmo tempo deveriam liberar espaços de ação para a autorrealização individual e para a espontaneidade" – e o método usado para realizá-la – "a via direta de uma execução jurídico-administrativa de programas políticos"[25] – que não apenas esbarra na dependência estrutural do Estado em relação ao processo de autovalorização do capital, como também gera ela mesma efeitos patológicos na cidadania democrática.

Ao discutir esses dois problemas, Habermas lidou com os obstáculos que se situam no caminho do próprio Estado de bem-estar social bem-sucedido. Claro, não se deve tirar daí a conclusão de ele foi um equívoco, um fracasso, e que o Estado de bem-estar social deveria ser novamente reduzido a suas dimensões constitucionais básicas: ao Estado policialesco e militar, ao direito civil e ao direito penal. Muito pelo contrário, trata-se sim de pensar em formas de continuar reflexivamente a finalidade e as instituições do Estado de bem-estar social: "não há nenhuma alternativa reconhecível em sociedades de nosso tipo – nem no que concerne às funções que o Estado de bem-estar social preenche nem no que concerne às demandas normativamente justificadas que ele satisfaz. Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha."[26]

É justamente essa ausência de alternativa isto é, o caráter irreversível em termos de justificação prático-moral das conquistas do

[24] HABERMAS, 2011b, p. 224.
[25] HABERMAS, 2011b, p. 224.
[26] HABERMAS, 2011b, p. 225.

Estado de bem-estar social, que nos coloca diante da tarefa de procurar uma solução para o dilema de que o capitalismo não pode viver sem o Estado de bem-estar social, – mas também não pode viver com mais uma ampliação dele. Como lidar com essa situação paradoxal? Habermas discute três padrões de reações mais ou menos perplexas a esse dilema, que justamente mostram que se esgotou o potencial de estímulo político da utopia ligada à sociedade do trabalho. Isso, porém, não implica aceitar o diagnóstico de que as energias utópicas tenham se esgotado por completo no presente, como tem sido anunciado pelas teses do fim da história e afirmado pela ideia muito difundida de que o capitalismo não é apenas a única forma de vida viável, como também seria impossível imaginar formas de vida alternativas.

São três os padrões de reação à crise do Estado de bem-estar social:

1) Os *legitimistas voltados à sociedade industrial e ao Estado de bem-estar social* da socialdemocracia de direita que renunciam à utopia da sociedade do trabalho – desuperar as relações arbitrárias de poder no mundo da produção – e se contentam em afirmar a conservação dos padrões de vida próprios do Estado de bem-estar social, desconsiderando a crise na base social e sindical que sustentava o compromisso do bem-estar social, bem como as patologias geradas pela burocratização da vida cotidiana e as resistências que se originam no mundo da vida. Nesse sentido, os legitimistas são hoje, para Habermas, "os verdadeiros conservadores que gostariam de estabilizar o que foi alcançado. Eles esperam redescobrir o ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento do Estado de bem-estar social e a modernização ligada à economia de mercado"[27]
2) Os neoconservadores, que se caracterizam por defenderem três posições: uma**política econômica** voltada para melhorar as condições de auto-valorizacao do capital;**uma estratégia política** que visa diminuir os custos de legitimação do sistema político por meio de uma administração pública tecnocrática desacoplada da "inflação de reivindicações" da soberania popular; e uma

[27] HABERMAS, 2011b, p. 226.

**política cultural** que, por um lado, deve "desacreditar os intelectuais, tomando-os como uma camada basilar do modernismo, ao mesmo tempo obcecada pelo poder e improdutiva; pois os valores pós-materiais, sobretudo as necessidades expressivas de autorrealização e os juízos críticos de uma moral universalista própria do Esclarecimento, são considerados uma ameaça aos fundamentos motivacionais de uma sociedade do trabalho em funcionamento e da esfera pública despolitizada."[28] Por outro lado, defendem o cultivo dos padrões e valores de uma cultura tradicional, uma narrativa isenta de argumentação que fortaleça os poderes que mantêm uma eticidade convencional, o patriotismo, a ética do trabalho, da disciplina, do controle etc.. como formas de compensar proteger a vulnerabilidade das pessoas frente à pressão da competição na economia de mercado e da modernização acelerada.

3) Habermas chama a atenção para um terceiro padrão reativo que se manifesta na "dissidência dos críticos do crescimento", que mantem uma posição ambivalente diante do Estado de bem-estar social.São vários movimentos – velhos e jovens, mulheres e desempregados, gays e deficientes, religiosos e não-religiosos – que se unificam em uma "aliança antiprodutivista" que parte do fato de que as patologias sociais são geradas tanto pela mercantilização quanto pela juridicização das relações sociais e das estruturas comunicacionais do mundo da vida. Nesses movimentos, trata-se de reconhecer a restauração do debate público em torno de identidades coletivas e demandas autogeradas, a pluralização das frentes de luta, a resistência à naturalização de carências segundo as posições ocupadas no sistema produtivo e à legitimação tecnocrática em nome de uma meta fundamental pautada no crescimento econômico. Assim, os dissidentes da sociedade industrial adotam a finalidade do programa do Estado de bem-estar social com os componentes ligados à democracia radical, porém, "na medida em que não vão além da mera dissidência, na medida em que permanecem

[28] HABERMAS, 2011b, p. 228.

> cativos do fundamentalismo da Grande Recusa e não oferecem mais do que programas negativos de parar o crescimento e recaem para aquém de *um* discernimento do projeto do Estado de bem-estar social."[29]

Para Habermas, o que escapa a esses padrões de reação é o fato de que as tarefas práticas da ação política se tornaram significativamente mais complicadas nas sociedades complexas atuais: não se trata de adotar somente uma fórmula de domesticação social do capitalismo, que implicaria, por um lado, a resignação diante do"fato de que a jaula de uma economia de mercado complexa não se deixa mais romper a partir de dentro e se transformar democraticamente com as receitas simples da autogestão dos trabalhadores", e por outro lado, "a ideia de que a sociedade poderia influenciar a si mesma sem riscos com o meio neutro do poder político-administrativo".[30] Agora, é preciso "domesticar socialmente" não apenas a economia de mercado, mas também democratizar a dinâmica própria da administração pública.

Para recuperar nossa capacidade de ação política no contexto opaco de mercantilização e juridicização da vida social é preciso uma "combinação altamente inovadora de poder e autolimitação inteligente". O potencial de emancipação requerido para essa tarefa deve ser buscado nas formas de uma política de participação e deliberação que se desenvolve no marco de uma "relação completamente alterada entre esferas públicas autônomas, auto-organizadas, de um lado, e os âmbitos de ação controlados através do dinheiro e do poder administrativo, por outro." Não se pode contar apenas "com o pluralismo natural de subculturas defensivas que procedem somente da recusa espontânea".[31]

Para Habermas os três padrões de reação aos impasses do Estado de bem-estar social "expressam uma consciência histórica privada de sua dimensão utópica". Isso se aplica inclusive aos dissidentes da sociedade do crescimento que persistem em atitudes

[29] HABERMAS, 2011b, p. 230.
[30] HABERMAS, 2011b, p. 231.
[31] HABERMAS, 2011b, p. 231-2.

defensivas de resistência, em vez de apostar em uma resposta positiva de prosseguir com o Estado de bem-estar social em uma etapa reflexiva mais elevada, no sentido de que é necessário pensar não apenas em como evitar as patologias da economia capitalista de mercado e refrear os impulsos colonizadores do próprio poder do Estado, mas como recuperar, do ponto de vista prático, a ideia de uma associação de pessoas livres e iguais que regulam elas mesmas suas relações de convivência e de cooperação social pela via de uma formação democrática da opinião e da vontade. Por isso, "o louvor da pluralidade, a apologia do contingente e do privado, o elogio da ruptura e da descontinuidade, da diferença e do instante, a rebelião das margens contra os centros, os apelos ao extraordinário frente a trivialidade", nada disso é suficiente para lidar com "problemas que, se têm solução, somente podem tê-la à luz do dia, cooperativamente, recorrendo às últimas gotas de uma solidariedade quase exaurida".[32]O que é evidente, para Habermas, é que para onde quer que orientemos nossos esforços de recuperar a capacidade de ação política em uma continuidade reflexiva do projeto do Estado de bem-estar social, esta não tem mais "o trabalho como seu ponto de referência central."[33]

O que se esgotou é uma forma de ação política ainda orientada por grandes programas ideológicos – "reforma ou revolução".[34] A ação política precisa ser pensada no marco de uma dinâmica de conflitos sociais com múltiplos focos de emancipação que se formam a partir de diversas experiências de injustiça e sofrimento (exploração, humilhação, marginalização, dominação, discriminação etc.) articulados por diversos movimentos sociais. O diagnóstico crítico dessa dinâmica de conflitos precisa ser pensado no marco categorial de processos de aprendizagem social, articulando o plano das explicações funcionais e estruturais com a explicação causal que descreve os processos de aprendizagem em termos das ações de movimentos socais e lutas políticas concretas.[35]

---

[32] HABERMAS, 1991, p. 16.
[33] HABERMAS, 2011b, p. 232.
[34] Cf. o excelente livro de MELO (2013).
[35] É isso que está na base da teoria da modernidade apresentada no capítulo VIII do volume II da *Teoria da ação comunicativa*.

É claro, dizer que houve um esgotamento das energias utópicas da sociedade do trabalho não implica fechar os olhos para a persistência dos conflitos oriundos da exploração, dominação e humilhação nomundo do trabalho, e tampouco desconsiderara expectativa de sua transformação pela via político-estatal. Pelo contrário, Habermas insiste, em inúmeras passagens de seus textos, sobrea necessidade de institucionalizar os discursos práticos de modo a entrelaçar um poder gerado comunicativamente em diferentes arenas (informais e formais) de esfera pública com o poder implementado de modo administrativo pelo Estado. Além disso, se o espírito da modernidade consiste em uma fusão do pensamento utópico com o pensamento histórico, este não lhe permite afirmar, hoje, nenhuma utopiarealista alternativa ao Estado de bem-estar. Este deve ser entendido como um projeto a ser levado adiante em nome do aproveitamento das energias utópicas renovadas, as quais podem ser articuladas em um projeto de *democratização radical* da sociedade que envolve três âmbitos diferentes interligados entre si pela circulação do poder: na arena da política institucional do aparelho estatal, do sistema político parlamentar e do judiciário; nas formas voluntárias de associações da sociedade civil (um grande número de grupos anônimos e de atores coletivos influenciam uns aos outros, entram em coalizões e estabelecem formas de cooperação social, controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e, de uma maneira já menos reconhecível com clareza, definem previamente, através do seu poder social, o espaço de ação para a tematização e a decisão de questões políticas) e os fluxos comunicacionais que determinam a forma da cultura política que influencia os complexos institucionais de tomada de decisão. Nessas três arenas haveria uma circulação do poder em diferentes "espaços de razões": em processos de deliberação e tomada de decisões dentro das instituições estatais, entrelaçados com processosde participação e deliberação voltados à formação da opinião e da vontade coletiva em esferas públicas mais informais e com o âmbito das comunicações cotidianas, nas quais são buscadas definições comuns de situações problemáticas que afetam os contextos de socialização e formação de identidades individuais e coletivas, as formas de integração social e coordenação da ação e planos

de vida dos indivíduos e grupos, e as formas de reprodução cultural do mundo da vida.

É importante destacar que essas diferentes arenas de participação e deliberação não fornecem um modelo concreto de sociedade, com valores e arranjos institucionais previamente definidos em virtude de uma concepção abstrata de justiça ou segundo a gramática social de uma vida boa. O teor utópico de uma "sociedade da comunicação" se reduz aos aspectos procedimentais de uma intersubjetividade intacta, formada em relações de reconhecimento recíproco não arbitrárias. Trata-se da reconstrução das faíscas de uma razão socialmente efetiva que permite distinguir apenas as "condições necessárias, mas universais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade que poderiam colocar os *próprios* participantes em condição de realizar, por iniciativa *própria*, as possibilidades concretas de uma vida melhor e menos arriscada, segundo as necessidades e os discernimentos *próprios*".[36]

Não se trata, portanto, de uma intuição a ser desenvolvida na forma direta de uma teoria normativa que se contrapõe como um ideal frente a uma realidade opaca. Diante do contexto de uma nova obscuridade Habermas vai apontar as possibilidades emancipatórias a partir de uma hipótese ontológica sobre os seres humanos: estes se individuam em processos cooperativos de socialização, regulados discursivamente e institucionalizados política e juridicamente, que podem ser reconstruídos por uma teoria da comunicação em que linguagem voltada para o entendimento possibilita a reprodução cultural, a integração e cooperação social e a formação da subjetividade. É nessa concepção da comunicação linguística que tem como seu *telos* o entendimento mútuo que Habermas ancora social e historicamente o ideal utópico de uma condução consciente da vida em práticas de autodeterminação e autorrealização mediante o uso público da razão. É essa compreensão discursiva, procedimental, e não substantiva de emancipação social que explica não apenas o complexo temático da *Teoria da ação comunicativa* – o conceito de razão e racionalidade comunicativas, a teoria da modernidade e a teoria crítica da sociedade

[36] HABERMAS, 2011b, p. 238.

em dois níveis, mundo da vida e sistema – como também as reflexões sobre moral, política e direito em *Facticidade e Validade*, que permite pensar a renovação das energias utópicas como um aprofundamento da democracia que se se encontra diretamente vinculado ao aproveitamento de potenciais comunicativos inscritos socialmente.

Como dito alhures, Habermas encontra o núcleo normativo desse projeto crítico na ideia de auto-organização democrática de uma comunidade político jurídica, que se expressa na expectativa institucionalizada (em práticas sociais de regulamentação discursiva e procedimentos jurídicos democráticos) de uma circulação do poder que possibilite uma solução cooperativa de problemas por meio de procedimentosdeliberativo-decisórios radicalmente inclusivos. Um diagnóstico crítico das sociedades atuais precisa apontar para as condições materiais, culturais e institucionais que permitem tanto a formação autônoma das opiniões, tematizações e questionamentos de todos os concernidos e que estes possam ser apresentados em igualdade de condições nos processos de participação, deliberação e tomada de decisões, quanto para os inúmeros bloqueios esse processo de circulação do poder político. Este parece-me ser o programa seguido por Habermas em suas obras mais recentes, nas quais busca recuperar as energias utópicas em uma normatividade enraizada na tensão entre facticidade e validade que perpassa a realidade de todas as relações sociais, em que o novo não pode ser pensado como um acesso a uma verdade não-discursiva que precisa ser arrancada do objeto, ou como messianismo ou utopia abstrata, como revolução ou reforma, mas como uma resposta razoável ao que está estabelecido, e este é reconfigurado em resposta ao que quer se estabelecer. Acredito que esse modo de mapear o esgotamento das energias utópicas e as possibilidades de sua renovação, inscritas parcialmente na normatividade do social, ainda pode nos fornecer um bom guia de orientação para mapear os graves impasses da nossa situação atual. E isso me parece cada vez mais urgente diante da proliferação de estados de ânimos melancólicos de uma consciência crítica que teima em apenas se especializar na demonstração da impossibilidade da vida humana digna sob a forma capitalista, deixando para um segundo plano a orientação prática pela emancipação possível.

## Referências bibliográficas

GONÇALVES, Felipe. **"Entre potenciais e bloqueios comunicativos. Habermas e a crítica do Estado democrático de direito".** *Caderno CRH,* v. 24, n. 62, p. 307-330, maio/agosto 2011.

HABERMAS, Jürgen. ***Theorie des kommunikatives Handeln. (I e II).*** Frankfurt amMain: Suhrkamp, 1981.

_____. **Die nachholende Revolution.** *KleinepolitischeSchriften VII*. Frankfurt amMain: Suhrkamp, 1991.

_____. **FaktizitätundGeltung.** Frankfurt amMain: Suhrkamp, 1992.

_____. **Teoria e práxis**. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Unesp, 2011a.

_____. **A nova obscuridade**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2011b.

HONNETH, Axel. **"Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje".** In: Souza, J. (Org.). *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001.

MELO, Rúrion Soares. **Marx e Habermas:** Teoria crítica e os sentidos da emancipação. 1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

O'CONNOR, James. **USA: a crise do Estado capitalista.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

REPA, Luiz Sérgio. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas.** *Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

# Liberdade de expressão e Pornografia: O debate sobre o valor equitativo das liberdades comunicativas

Renato Francisquini[1]
San Romanelli Assumpção[2]

> What can freedom for women mean, so long as we remain unequal?" (Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified*)

Desde a década de 1980, feministas como Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon têm argumentado pela proibição da pornografia. Para estas autoras, a abolição da expressão de material pornográfico seria uma causa feminista fundamental para a igualdade de gênero. O impacto de seu ativismo acadêmico e político as tornou referência obrigatória para todo o debate nesta área, tanto para os que se posicionam a favor quanto para os que se opõem à visão proibicionista. Mais do que isso, Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon tiveram papel importante também no debate legislativo relacionado à expressão pornográfica, tendo participado do processo de produção legislativa anti-pornografia das cidades de Minneapolis e Indianápolis e influenciado as decisões da Suprema Corte canadense contrárias à pornografia, tendo ressonância também na Inglaterra, Irlanda, Alemanha, Nova Zelândia, Tasmânia, como mostram os trabalhos de Silva[3].

Este trabalho não escapa do raio de influência dos argumentos de Dworkin e MacKinnon, ainda que não se restrinja a examiná-los.

---

[1] Professor Adjunto do Departamento de Ciência Política - UFBA
[2] Pós-doutoranda – IESP/UERJ – PNPD-Capes.
[3] SILVA, 2013; 2014.

Para analisar a questão da pornografia, tomamos como ponto de partida o axioma da igualdade moral humana, aqui entendida como igual dignidade e valor intrínseco a todas as pessoas e igual liberdade de cada um seguir sua concepção de boa vida. Nessa perspectiva, abordamos o tema sob a ótica da livre expressão de ideias, uma liberdade fundamental à garantia da igual consideração por todas as pessoas em uma realidade de pluralismo moral[4]. Procuraremos, com isso, discutir as respostas oferecidas tanto pelas autoras mencionadas quanto por Frank Michelman (1989) e Ronald Dworkin (1991; 1993) acerca das razões normativas que possam ser mobilizadas para justificar a extensão ou não dessa liberdade à produção e exibição de material pornográfico.

De modo geral, sustentamos que, para assegurar o valor equitativo da liberdade de expressão – ou os direitos e condições efetivas para que todos possam, se assim lhes aprouver, participar argumentativamente da definição das regras que organizam a estrutura básica da sociedade –, é preciso levar em conta o problema da desigualdade de gênero, que é pública e privadamente construída. Tendo em vista esta dupla constituição, o tema desafia as teorias normativas liberais e feministas, exigindo uma argumentação que inclua as questões de desigualdade de gênero no cerne da reflexão sobre a igualdade moral humana.

O texto está organizado da seguinte forma: iniciamos pela análise dos argumentos de Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon, que, como afirmamos acima, organizam o debate; em seguida, examinamos a abordagem de Michelman, salientando o seu diálogo com aquelas autoras; depois, traremos as críticas levantadas por Ronald Dworkin neste debate, mostrando a sua tentativa de reconstruir os argumentos apresentados pelos autores acima mencionados.

Como o que nos importa é menos o argumento de cada autor em si e mais o problema de como gênero e desigualdade incidem sobre a liberdade de expressão e a tolerância, faremos uma reconstrução de suas teorias que realçará aquilo que nos parecem ser suas melhores formulações e trunfos. Isso é importante, pelo fato de Andrea Dworkin

[4] Esta posição teórico-normativa será explicitada adiante. Ela segue os trabalhos Assumpção e Francisquini (2011) e Francisquini e Assumpção (2012).

e Catharine MacKinnon, ainda que acadêmicas, serem também ativistas e procurarem, sobretudo, lutar contra o que consideram ser a "supremacia masculina". Procuraremos decantar a retórica política e os slogans dos argumentos teórico-normativos, apresentando sempre justificativas sobre por quê os argumentos enfatizados nos parecem relevantes.

Este exercício permitirá que pensemos se a pornografia pode ou não ser proibida em nome do axioma da igualdade moral e quais são os argumentos de princípios envolvidos nesta questão. Como será possível observar, o presente estágio de nossa pesquisa indica que, apesar de considerarmos inquestionável que a ação privada pode violar a liberdade de expressão tanto quanto a ação estatal, conforme o diagnóstico de A. Dworkin e MacKinnon, é preciso repensar o prognóstico apresentado por elas, isto é, sustentar a existência de uma afirmação de princípio que proíba a produção, a venda, a distribuição e o consumo da pornografia sem que se proíbam também outras expressões e liberdades que temos fortes razões para proteger se temos o axioma da igualdade moral como um horizonte a nos orientar. Assim, acompanhando Michelman, tentaremos aproveitar os *insights* das duas autoras para repensar a relação entre a liberdade de expressão, de um lado, e os poderes públicos e privados, de outro, evitando as objeções apresentadas por Ronald Dworkin.

Seguindo esse caminho, será nossa pretensão também elaborar um argumento de princípio a respeito da regulação da pornografia que não negligencie coerções privadas, ao mesmo tempo em que respeite as exigências de tolerância, pois ambas as considerações são importantes para o axioma de igualdade moral humana. Este argumento de princípio deve expressar as exigências teórico-normativas deste axioma ao acessar as relações entre público e privado e, ao mesmo tempo, afirmar, de modo coerente com o liberalismo igualitário, que, se a esfera privada é uma esfera isenta de justiça, tal esfera não existe[5]. Gostaríamos de sustentar, seguindo este argumento de princípio, que o liberalismo igualitário é capaz de responder às exigências teóricas da noção de que "o pessoal é político", de modo a refutar a afirmação de MacKinnon

[5] RAWLS, 2005, p. 471.

(1987) segundo a qual o liberalismo é essencialmente antifeminista e a afirmação de Ronald Dworkin (1991) segundo a qual a defesa da liberdade de expressão exige que convivamos com discursos altamente discriminatórios e criadores de desigualdade entre os sujeitos

Pois bem, passemos agora ao tratamento de todos estes passos.

## I - A pornografia em Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon

> Pornography is the essential sexuality of male power: of hate, of ownership, of hierarchy; of sadism, of dominance (Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*).

> Linda projected in *Deep Throat* what women learn in order to get by as women. It is a major part of our self-representation. It is what men experience *as* our sexuality. What connects Linda's ordeal and the success of *Deep Throat* with the situation of all women is the force they are based on (MacKinnon, *Feminism Unmodified*).

Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon compartilham uma concepção de dominação de gênero indissociável da dominação da sexualidade, sendo a sexualidade a base da definição do gênero. Nas palavras de MacKinnon, a sexualidade, para o feminismo, é análoga ao trabalho para os marxistas. A sexualidade feminina é expropriada, explorada e alienada pelos homens. Nesses termos, a condição feminina é marcada pela supremacia masculina. MacKinnon e A. Dworkin descrevem as relações de gênero em dois pólos: o masculino, que é detentor de poder, e o feminino, que é destituído dele. Tudo o que diz respeito à construção da sexualidade e do gênero – que são indissociáveis – dá-se num "sistema substantivo" de relações de poder em que os homens exercem poder sobre as mulheres e a pornografia seria a quintessência destas relações de poder ou a quintessência da supremacia masculina (MacKinnon, 1997).

A pornografia é esta quintessência por ser a "erotização das hierarquias de gênero e da subordinação feminina", por "encarnar a supremacia masculina"[6]. Segundo a autora, toda regra de superioridade masculina, abuso sexual, exploração sexual, sadismo sexual contra as mulheres e objetificação feminina é codificada na pornografia. A expressão do material pornográfico mostra o que os homens querem que as mulheres sejam, como eles as veem, o que pensam delas, como as usam e o que fazem a elas. A pornografia codifica o modo como o poder social masculino é organizado sobre as mulheres[7].

Ao erotizar a subordinação feminina por meio da produção e da difusão desses bens simbólicos, a sociedade constrói e reproduz a própria condição desigual das mulheres e o poder dos homens. Como afirma A. Dworkin e reitera MacKinnon, a pornografia não é uma mera fantasia separada da realidade do gênero, ela constrói a sexualidade masculina e feminina, constrói o modo como os homens veem, concebem, objetificam e usam as mulheres para o seu próprio prazer sexual, sendo sexo (no sentido do próprio ato sexual) e não expressão. A pornografia é sexo porque ela excita e porque ela ensina e constrói os atos, papéis e modos do intercurso sexual. E, ao excitar através da erotização da dominação masculina sobre as mulheres, a pornografia constrói as mulheres como subordinadas e lhes tira o status de igualdade aos olhos da sociedade, de homens e mulheres indistintamente. Deste modo, para usar a linguagem da literatura corrente, a pornografia "silencia as mulheres", as diminui aos olhos da sociedade, torna a expressão de seus desejos e vontades menos valiosa. Por isso, a pornografia não é apenas discurso, é um ato da supremacia masculina e deve ser combatido pela política feminista através de todos os meios, inclusive através das restrições à liberdade de expressão.[8]

Em seu projeto de lei para Minneapolis e para Indianápolis, A. Dworkin e MacKinnon definiram pornografia como a subordinação gráfica e explícita da mulher em imagens ou palavras, o que incluiria sua representação de forma desumanizada, sexualmente objetificada,

[6] A. DWORKIN, 1989, p. XXXIX.
[7] Idem, ibidem.
[8] MacKinnon, 1997.

como coisa ou *commodity*; mulheres representadas como objetos sexuais que desfrutam sua dor e humilhação; mulheres representadas como objetos sexuais que sentem prazer sexual em serem estupradas; mulheres representadas como objetos sexuais amarradas, mutiladas e fisicamente machucadas; mulheres representadas em posturas e posições sexuais de submissão, servilismo ou expostas como disponíveis; ou partes de corpos femininos exibidos como se as mulheres se reduzissem às mesmas; mulheres representadas como prostitutas por natureza; mulheres representadas como sendo penetradas por objetos ou animais; mulheres representadas em cenários degradantes, de injúria, tortura, mostradas como imundas, infectas e inferiores, machucadas ou em contextos que fazem destas condições um objeto de prazer[9].

Esta definição de pornografia reflete uma visão segundo a qual

> Pornography is the orchestrated destruction of women's body and souls; rape, battery, incest, and prostitution animate it; deshumanization and sadism characterize it; it is war on women, serial assaults on dignity, identity, and human worthy; it is tyranny. Each woman who has survived knows from the experience of her own life that pornography is captivity.[10]

Ou ainda de que

> In pornography, there it is, in one place, all of the abuses that women had to struggle so long even to begin to articulate, all the *unspeakable* abuse: the rape, the battery, the sexual harassment, the prostitution, and the sexual abuse of children. Only in the pornography it is called something else: sex, sex, sex, sex, and sex, respectively.

[9] Homens, crianças, homossexuais e transexuais são usados do mesmo modo, estes materiais também são considerados pornográficos Andrea Dworkin, 1989, p. xxxiii e MacKinnon, 1987.
[10] A. DWORKIN, 1989, p. XXVII.

> Pornography sexualizes rape, battery, sexual harassment, prostitution, and child abuse; it thereby celebrates, promotes, authorizes, and legitimizes them. More generally, it eroticizes the dominance and submission that is the dynamic common to them all. It makes hierarchy sexy and calls that 'the truth about sex' or just a mirror of reality. Through this process pornography constructs what a woman is as what men want from sex. This is what pornography means.[11]

Estes e outros argumentos das autoras são fruto de uma ampla coleta e exposição de material pornográfico. Abuso, estupro, incesto, assédio, prostituição, tortura, espancamento, violência e submissão feminina são frequentemente apresentados em material pornográfico como algo que, mesmo representando nitidamente a dominação masculina, causa prazer às mulheres. É este tipo de material que A. Dworkin e MacKinnon querem que tenha produção, venda, distribuição e consumo proibidos e que esta proibição não seja apenas uma questão criminal, mas esteja formulada como uma questão vinculada à discriminação de gênero e à violação de direito civil (A. Dworkin, 1989; MacKinnon, 1987).

Esta regulamentação da liberdade de expressão, segundo MacKinnon, faz-se necessária porque a liberdade de expressão existe em um "sistema substantivo de poder" e em contexto de relações de poder em que a supremacia masculina é ubíqua e se reproduz continuamente através da sexualidade. De modo que, através do material pornográfico, a liberdade de expressão masculina silencia as mulheres. Dizemos "material pornográfico" pois MacKinnon concebe que seja possível material erótico que não excite através de hierarquia e subordinação de gênero, este é denominado "erótico" e não deve ser restringido[12]

Contra o argumento – que as autoras dizem tipicamente liberal – segundo o qual a questão deveria se colocar como um embate entre liberdade e igualdade, MacKinnon afirma tratar-se, antes, de um

[11] MACKINNON, 1987, p. 171.
[12] MacKinnon, 1987.

conflito entre duas liberdades, a saber, a liberdade de expressão dos homens e a liberdade de expressão das mulheres. Segundo a autora, o liberalismo não perceberia essa nuance por pensar a expressão de forma abstrata, em um vácuo social e político, e não dentro de um "sistema substantivo de poder" no qual homens possuem poder e mulheres são destituídas dele. Este sistema substantivo de poder faz com que não seja correto a ideia de um "livre mercado de ideias", pois a liberdade de produzir e difundir material pornográfico silencia as mulheres, assim como a liberdade de expressão da Ku Klux Klan silenciariam os negros.

Assim, para que todos desfrutem de condições adequadas ao exercício da liberdade de expressão, seria necessário que expressões silenciadoras, isto é, expressões que constroem posições destituídas de poder, sejam reguladas. Sem esta regulação, não há igual liberdade de expressão. E, no limite, não há a própria liberdade de expressão, já que a expressão dos sem poder concebida dentro de um pano de fundo de coerção talvez não seja a expressão que seria construída em uma realidade de liberdade.

Nas palavras de MacKinnon,

> Laissez faire might be an adequate theory of social preconditions for knowledge in a nonhierarchical society. But in a society of gender inequality, the speech of the powerful impresses its view upon the world, concealing the truth of powerlessness under that despairing acquiescence that provides the appearance of consent and makes protest inaudible as well as rare. Pornography can invent women because it has the power to make its vision into reality, which then passes, objectively, for truth. (...) While defenders of pornography argue that allowing all speech, including pornography, frees the mind to fulfill itself, pornography freely enslaves women's minds and bodies inseparably, normalizing the terror that enforces silence from women's point of view. (...) To liberals, speech must never be sacrificed for other social goals. But liberalism has never understood that the free speech of men silences the free speech of women. It is the same social

> goal, just other *people*. This is what a real inequality, a real conflict. A real disparity in social power looks like[13].

Ou seja, para MacKinnon, para que todos desfrutem de fato da liberdade de expressão, torna-se uma regra fundamental que haja regulação da expressão. Do contrário, é apenas liberdade e supremacia de alguns sobre outros: dos homens sobre as mulheres, dos brancos sobre os negros, dos ricos sobre os pobres e assim por diante.

É importante perceber que há aqui dois argumentos distintos, embora complementares: primeiro, o argumento do silenciamento e, segundo o argumento igualitário. Segundo a autora, ambos aparecem juntos, são mutuamente pressupostos e, portanto, indissociáveis[14]. Para Ronald Dworkin (1993), porém, estes dois argumentos são separados pela autora e o argumento igualitário aparece apenas tardiamente, em *Only Words*, obra escrita após os projetos legislativos para Minneapolis e Indianapolis terem sido considerados inconstitucionais.

Segundo R. Dworkin,

> The "silencing" argument supposes that everyone—the bigot and the creationist as well the social reformer—has a right to whatever respectful attention on the part of others is necessary to encourage him to speak his mind and to guarantee that he will be correctly understood; and that is absurd. The "egalitarian" argument, on the contrary, supposes only that certain groups—those that are victims of persisting disadvantage in our society—should not be subjected to the kind of insult, harassment, or abuse that has contributed to that disadvantage.[15]

[13] MACKINNON ,1987, p. 155-6.
[14] McKinnon, 1994.
[15] R. DWORKIN, 1993, sem página.

Unindo o argumento do silenciamento e o suposto[16] argumento igualitário, MacKinnon reformula a ideia de liberdade liberal, mesclando liberdade negativa e positiva de modo prejudicial à "liberdade e igual proteção" de todos exigida pelo ideal liberal[17]

## II - O argumento reformulado por Frank Michelman

Assim como MacKinnon, Michelman elabora seu argumento a partir de uma compreensão acerca do impacto das relações de poder sobre o valor equitativo das liberdades expressivas. O autor expressa seu ponto de vista tendo como referência o debate jurídico-normativo envolvendo a legislação antipornografia de Minneapolis, sobretudo a declaração de sua inconstitucionalidade pelo Juiz Easterbrook.

Conforme mostra Michelman, a discussão constitucional norte-americana a respeito da liberdade de expressão sempre teve como lastro o ideal de que ideias não devem ser excluídas do debate público – sem distinção entre emissores e receptores. Se a liberdade de expressão deve ser protegida, a pergunta relevante para pensarmos a regulação é, justamente, quais poderes são capazes de cercear a expressão e de silenciar vozes. A resposta tradicional tem sido a de que a interferência estatal silencia dissidentes e deve ser proibida a fim de proteger os outsiders e permitir o escrutínio político e social[18]. A melhor estratégia para realizar esse ideal seria a constituição de um mercado livre de ideias.

Contudo, Michelman vai nos mostrar que o Estado não é o único poder capaz de limitar o acesso às liberdades expressivas. Segundo ele, "it is a fair and obvious question why our society's openness to challenge does not need protection against repressive private as well as

[16] Dizemos "suposto argumento igualitário" porque não se trata exatamente de uma concepção de igualdade entre todas as pessoas no que diz respeito à justificação normativa dos limites à liberdade de expressão, mas de uma proteção aos destituídos de poder.

[17] DWORKIN, 1993, sem página.

[18] Ver, por exemplo, Post (1995).

public action"[19]. Esta pergunta está no cerne da produção feminista que questiona a divisão entre esferas pública e privada através do slogan "o pessoal é político".

Um "mercado livre de ideias", quando essa metáfora é transformada em uma forma de ausência completa de regulação pública sobre a expressão, é capaz de criar desequilíbrios no exercício dos direitos fundamentais e impedir que todos desfrutem de condições efetivas de exercer as suas liberdades. Assim, se a pornografia causa subordinação e silenciamento das mulheres, ela deve ser regulada de algum modo. Ao não regular a pornografia, o Estado faz parte da construção de um cenário em que a liberdade de expressão dos pornógrafos e a liberdade de expressão masculina inibem a liberdade de expressão das mulheres, de modo que o Estado possui um tipo de responsabilidade pelo silenciamento das mulheres[20]. Sendo assim, para Michelman, a pergunta que deveríamos nos fazer, do ponto de vista legal – ou seja, do ponto de vista do uso ou não da coerção pública do aparato estatal –, é a seguinte: devemos silenciar os pornógrafos através de uma legislação anti-pornografia ou devemos silenciar as mulheres através da permissão do exercício irrefreado dos poderes privados existentes na prática social da pornografia?

Michelman considera que a interpretação usual da liberdade de expressão segundo a qual o Estado não pode interferir sobre o mercado de ideias e, portanto, não pode proibir a pornografia, repousa sobre uma distinção de poderes públicos e privados, segundo a qual o poder do Estado é diferente dos poderes privados das pessoas no que diz respeito ao seu potencial de dano à liberdade e à igualdade, à igual proteção das pessoas e à igual consideração por seus interesses. A interpretação usual traz implícito que as subversões da liberdade cometidas pelo poder público são mais perigosas para a liberdade e igual proteção do que as subversões cometidas pelos poderes privados[21].

Tal distinção é indispensável à interpretação da liberdade de expressão que permite a pornografia tal como proferida em decisão pelo

[19] MICHELMAN, 1988-89, p. 304.
[20] *Idem, ibidem*, p. 308.
[21] *Idem, ibidem*, p. 309.

Juiz Easterbrook[22]. Na interpretação de ambos, a única possibilidade legítima de se evitar a pornografia é através de uma opção individual por não produzí-la, não a consumir e não se relacionar com empresas e grupos que a apoiem política ou economicamente (mesmo que apenas através da venda de material pornográfico em estabelecimentos como bancas de jornal).

Numa analogia com as reflexões de Hirschman sobre voz e saída, Michelman diz que a interpretação usual, na qual a pornografia é combatida apenas privadamente através de boicote, é uma opção que aposta na saída, que é um mecanismo de mercado. Ao passo que a proibição legal seria uma opção política de voz. Ambas as opções podem ser danosas à liberdade e à igualdade e não há uma resposta clara sobre qual a melhor forma de implementar ações anti-pornografia em nome de não silenciarmos as mulheres. No entanto, não podemos negligenciar o fato de que coerções privadas podem silenciar vozes tanto quanto coerções públicas[23].

Assim, Michelman afirma que

> The conclusion that I mean to suggest is a simple one. We are occupied here with such questions as: Which is worse – to let people silence pornographers (if they can succeed in doing so under the rules) by the public, state-based means of majoritarian lawmaking, or to let them do it (again, insofar as they can succeed by lawful means) by the private, market-based means of boycott? Or again: Which is worse – to leave pornographers subject to the vicissitudes of silencing by the lawmaking activities of political majorities, or to leave women subject to the vicissitudes of silencing by the private publishing activities of pornographers?
>
> When we raise such questions, a categorical distinction between the dangers of private action and the dangers of state action cannot deliver

[22] E, como veremos, também por R. Dworkin (1991; 1993).
[23] MICHELMAN, 1988-89, p. 312-4.

> reliable answers. It cannot do so because our actual experiences of political, economic, and social life are too messy, too mixed, and too ambiguous to support any such categorical, wholesale answer. Those experiences teach that there really is such a thing as the political tyranny of the majority; but they also teach that there really is such a thing as the despotism of so-called private, social, or market power[24]

## III - A crítica de Ronald Dworkin a MacKinnon e Michelman

Segundo Ronald Dworkin, as posições de MacKinnon e Michelman, ao afirmarem o argumento do silenciamento, compartilham um erro comum, uma vez que partem de uma proposição inaceitável ao sustentarem que "the right to free speech includes a right to circumstances that encourage one to speak, and a right that others grasp and respect what one means to say"[25].

De acordo com R. Dworkin, a igualdade exige que a todas as pessoas seja dada a chance de emitir opiniões e influenciar as decisões, mas não que as opiniões de todas as pessoas triunfem e sejam consideradas pelos governos e predominem sobre o clima social. Assim, ninguém deve ser proibido legalmente de se expressar, ainda que opiniões, escolhas e gostos privados possam ser ofensivos para com outrem, sejam estas pessoas investidas de poder político ou não.

Ainda que se possam estabelecer limites em nome da segurança e interesse de todos (como quando sancionamos expressões que intimidem e assediem mulheres e negros, desde que guardadas as devidas ressalvas), o princípio da liberdade de expressão torna injustificável que se imponham limites à expressão alheia em nome do desejo que todos temos de não sermos insultado ou ofendido pelos gostos, opiniões e escolhas alheios. Um direito a não ser ofendido e silenciado não justificaria, contudo, restrições à liberdade de expressão

[24] MICHELMAN, 1988-89, p. 313.
[25] DWORKIN, 1993, sem página.

tal como as propostas por MacKinnon e Andrea Dworkin. Em uma sociedade justa e igualitária, expressões ofensivas e silenciadoras das vozes alheias são desencorajadas e desacreditadas privadamente e não por meio da ameaça de coação pelo Estado. Isso é importante porque,

> If we abandon our traditional understanding of equality for a different one that allows a majority to define some people as too corrupt or offensive or radical to join in the informal moral life of the nation, we will have begun a process that ends, as it has in so many other parts of the world, in making equality something to be feared rather than celebrated, a mocking, "correct" euphemism for tyranny.[26]

De acordo com essa visão, o exercício da coerção estatal motivado pela concepção ética abrangente expressa por MacKinnon e Andrea Dworkin terminaria por desencorajar injustamente a circulação de pontos de vista e opiniões que existem na sociedade. Esta seria uma restrição indevida ao direito fundamental à livre expressão de ideias. É este o silenciamento que preocupa R. Dworkin. Por isso sua oposição à proposta de MacKinnon e Andrea Dworkin para as legislações de Minneapolis e Indianapolis e às opiniões de MacKinnon em *Only Words* e de Michelman em *Conceptions of Democracy* [27].

Fica claro, portanto, que R. Dworkin opõe-se ao argumento de Michelman: a distinção entre poder público e privado importa menos para interpretarmos o valor da liberdade de expressão do que a diferença entre liberdade negativa e positiva. Não seria legítimo ao Estado intervir sobre o mercado de ideias no intuito de silenciar opiniões que supostamente silenciem as mulheres[28].

Uma primeira crítica de R. Dworkin ao argumento do silenciamento é que este possui um pressuposto causal difícil de ser provado, o que não permitiria o seu uso como justificativa suficiente

---

[26] DWORKIN, 1993, sem página.

[27] *Idem, ibidem.*

[28] R. Dworkin, 1991.

para restringir a liberdade de expressão. O autor sustenta que a pornografia, diferentemente do que argumenta MacKinnon, não é o cerne da construção da desigualdade de gênero[29]; a pornografia, tal como definida por ela, é consumida por poucos e as hierarquias de gênero que ela atribui às expressões pornográficas circulam no mercado de trabalho e em outras manifestações não pornográficas da cultura de massa. Seria equivocado atribuir centralidade à pornografia como causa da desigualdade de gênero, dado que é menos produzida e consumida do que outros artigos que criam e perpetuam visões de mundo sexistas. E, mesmo que o argumento causal de MacKinnon – a mesma centralidade da pornografia não é defendida por Michelman – fizesse sentido, R. Dworkin põe em questão que a pornografia seja perniciosa à construção social das relações de gênero e impeça as mulheres de se afirmarem como indivíduos autodeterminantes. Para o autor, a liberdade de expressão deve ser compreendida e defendida como uma liberdade fundamental em um sentido negativo – o Estado, portanto, deve abster-se de legislar sobre o conteúdo dos bens simbólicos que circulam na sociedade.

R. Dworkin afirma explicitamente que Michelman está enganado ao afirmar que há formas de liberdade de expressão exercidas por poderes privados que silenciam as mulheres e outras minorias e que estas liberdades deveriam ser constrangidas a fim de que aqueles destituídos de poder não tenham seus pontos de vista e opiniões sufocados. Para ele,

> every idea must be allowed to be heard, even those whose consequence is that other ideas will be misunderstood, or given little consideration, or even not be spoken at all because those who might speak them are not in control of their own public identities and therefore cannot be understood as they wish to be. These are very bad consequences, and they must be resisted by

[29] Lembramos aqui que a centralidade da pornografia na construção da supremacia masculina também é um pressuposto causal impossível de ser comprovado empiricamente.

> whatever means our Constitution permits. But acts that have these consequences do not, for that reason, deprive others of their negative liberty to speak, and the distinction, as Berlin insisted, is very far from arbitrary or inconsequential[30]

Apresenta-se, aqui, um limite rígido à ação do Estado: silenciamentos privados seriam de responsabilidade privada. O que a interpretação correta da liberdade de expressão requer é que não haja interferência estatal em nome da criação de liberdade de expressão como liberdade positiva de algumas parcelas da população – ainda que marginalizados, como mulheres e negros. E o que a Primeira Emenda à Constituição Norte-Americana e a interpretação liberal da liberdade de expressão requerem não é uma distinção entre coerções públicas e privadas, mas sim uma distinção entre liberdade negativa e positiva. O entendimento de Michelman, assim como o de MacKinnon, redefine a liberdade de expressão como liberdade positiva e mescla liberdade positiva e negativa de modo perigoso para a tolerância e para a própria liberdade[31].

Poderíamos argumentar, porém, que R. Dworkin interpretou a concepção negativa da liberdade identificando o Estado como o único agente capaz de interferir sobre a esfera que deveria ser livre de interferências, deixando de reconhecer que o próprio Berlin nos diz que o estabelecimento do que representa uma "interferência" depende de uma teoria social (Berlin, 2002, p. 136-7). Ao repudiar os argumentos pela regulação da pornografia, Dworkin considerou que constrangimentos privados não ferem a liberdade negativa, não devendo ser, por isso, considerados como interferência.

Contudo, seria possível argumentar que a liberdade de não sofrer interferência pode significar mais do que isso. Se compreendemos a liberdade negativa enquanto uma liberdade como limitação recíproca, a coerção por parte de outros cidadãos e por parte de comunidades e associações que não são estatais – como igrejas, famílias, clubes, empresas etc – também se encaixam no rol de

[30] DWORKIN, 1993, sem página.
[31] Dworkin, 1991.

"interferências" do argumento berliniano[32]. Nosso direito à integridade física, à liberdade religiosa, à livre associação, à liberdade de consciência, à liberdade de expressão e demais liberdades individuais não se afirma apenas contra a soberania estatal, sob pena de perder seu sentido, que é o respeito à dignidade humana fundamental igual[33].

Estas últimas considerações, decerto, não invalidam o argumento de Ronald Dworkin como um todo, nem tampouco nos levam a aceitar integralmente os argumentos contrários à liberdade de expressão pornográfica de MacKinnon e Andrea Dworkin. Ainda que talvez nos aproximem das considerações modestas de Michelman, para quem não temos respostas claras sobre como pesar coerções privadas e públicas em nome da liberdade de expressão. Tentaremos, na seção seguinte, caminhar rumo a um posicionamento neste debate que seja simultaneamente liberal igualitário e feminista, mesmo porque, parece-nos que estas duas perspectivas, se bem compreendidas, são indissociáveis.

## IV - É possível um argumento de princípio anti-pornografia a partir do argumento de Andrea Dworkin e MacKinnon?

O argumento de Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon contra a pornografia, como vimos, se sustenta no fato de considerarem os materiais pornográficos perniciosos à autodeterminação feminina. As autoras entendem que a produção e, sobretudo, a circulação de expressões de cunho pornográfico, por, via de regra, representarem as mulheres em posição de subordinação, têm um impacto negativo sobre

[32] Berlin nos diz que a compreensão do que é "interferência" depende de uma teoria social. O que é precisamente o que A. Dworkin, Catherine MacKinnon e Frank Michelman nos oferecem ao mostrar como o contexto interfere sobre as oportunidades de se exercer o direito à liberdade de expressão.

[33] O próprio R. Dworkin vai reconhecer, em outro texto, que não temos um direito fundamental à liberdade negativa quando se trata de nossas ações. Aqui, porém, ele confere um status superior à livre expressão de ideias sem oferecer uma justificativa adequada para isso. Dworkin, 2010.

a igual liberdade que as mulheres deveriam dispor de se expressarem e terem as suas posições e pontos de vista considerados equitativamente, além de reproduzir, no âmbito da expressão, a subordinação a que elas já estão submetidas na vida pública e privada. Sendo este silenciamento entendido como um modo de construção da imagem das mulheres que independe delas, que é imposto pela supremacia masculina e que as torna, aos olhos de homens e mulheres, interlocutores menos válidos e inferiores. Este silenciamento se daria fundamentalmente através da pornografia porque, para estas autoras, o cerne da construção social do gênero, como vimos, dá-se através da alienação da sexualidade feminina.

Ainda que o argumento de R. Dworkin restrinja sobremaneira o que podemos considerar uma restrição à liberdade de expressão, há algo em que ele está inegavelmente certo: parece pouco adequado atribuir centralidade causal, como o fazem A. Dworkin e Catherine MacKinnon, à pornografia como "quintessência da supremacia masculina", responsável primordial pelo silenciamento das mulheres. As desigualdades e hierarquias de gênero não são criadas e perpetuadas predominantemente pela pornografia, que é um gênero muito menos consumido pela população do que novelas, seriados, músicas e demais produções de cultura de massa. A desigualdade e hierarquia próprias do gênero permeiam toda a sociedade, em suas mais diversas manifestações culturais através da palavra escrita e falada, das imagens e da música (já que estamos falando de liberdade de expressão). Isso faz parte do que a própria MacKinnon reconhece como a ubiquidade do gênero.

Sendo assim, em que bases poderíamos defender o banimento da pornografia por seu efeito causal sobre a desigualdade de gênero? E quanto às outras instituições sociais que têm o mesmo efeito? Todas as manifestações sociais que fazem parte do que causa a subordinação e o silenciamento das mulheres poderiam ser proibidas em nome da igualdade e liberdade para as mulheres?

Se a pornografia deve ser proibida apenas por ser uma causa, entre outras, da subordinação feminina, muitas outras manifestações poderiam ser legitimamente proibidas, entre elas manifestações que temos fortes razões para defender, como obras de arte e religiões. Lembrando que muitas feministas consideram que as religiões, assim como a cultura e as famílias, estão entre as maiores causas da

desigualdade gênero[34], para falarmos apenas de uma feminista liberal) e são muito mais ubíquas do que a pornografia. Deveriam as culturas, as religiões e as famílias serem proibidas legalmente? Certamente, as mais diversas correntes normativas, e não apenas o liberalismo, responderiam que não, que a liberdade religiosa é extremamente valiosa, assim como a família e a cultura, devendo ser protegidas sob pena de desrespeitarmos a própria liberdade de expressão e, também, a dignidade humana e o axioma da igualdade moral que são o cerne do individualismo ético.

No entanto, para MacKinnon e A. Dworkin, o que importa é combater a supremacia masculina. A supremacia masculina, através de todos os elementos que a constituem, é o objeto sobre o qual deve se aplicar a política feminista radical, que é o único feminismo que ambas consideram digno desta alcunha. Combater a supremacia masculina em nome da igualdade de gênero é o único valor político que importa.

Isso transcende o âmbito da coerção pública, aplicando-se também ao que é comumente visto como pertencente à esfera privada, como a produção, distribuição e consumo de pornografia. Aplicando-se sobre todas concepções de bem que pertençam àquilo que MacKinnon e Andrea Dworkin chamam de moralidade masculina, que engloba concepções de bem e justiça calcadas na desigualdade de gênero. Assim, o objeto da política feminista radical de MacKinnon e A. Dworkin é bastante amplo e diversificado e visa apenas a igualdade de gênero e a liberdade das mulheres, excluindo outros objetivos tradicionais das filosofias e teorias políticas.

Dentro desta concepção do objeto da política feminista, a proibição da pornografia é perfeitamente cabível por princípio. Porém, dentro de uma concepção de justiça oriunda de um ideal de igualdade humana fundamental que exige normativamente um espaço de inviolabilidade individual igual, há bem mais do que a igualdade de gênero e a liberdade das mulheres, ainda que estes sejam objetivos primordiais. Afirmar que estes dois ideais servem como justificação para a limitação da liberdade de expressão deixa de ser cabível se a igualdade de gênero subordina-se a uma concepção de igualdade moral que inclui

[34] *Vide* Susan Okin [1989].

entre suas ambições um ideal de tolerância compatível com um pluralismo moral razoável, que inclui modos de vida desiguais quanto ao gênero, ainda que a exigência da razoabilidade implique que as mulheres devam ter o direito e as condições efetivas de sair de todas as relações em que não queiram estar e ter voz sempre que assim o desejarem - e que sua voz não seja desrespeitada por seu gênero.

Se compreendemos, como o liberalismo igualitário, que a igualdade moral se constitui em relação ao fato do pluralismo, parece difícil defender a proibição da pornografia como um argumento de princípio nos moldes propostos por MacKinnon e A. Dworkin. Na concepção evidenciada nos trabalhos das autoras, concepções de bem que se constroem através do que consideram ser a supremacia masculina são incompatíveis com a igualdade e, por isso, não precisam ser toleradas – ou seja, um campo muito amplo de concepções do bem que são muito caras as pessoas podem ser proscritas com base no mesmo argumento usado para a pornografia.

Em um outro sentido, talvez seja compatível com o liberalismo igualitário e com o liberalismo feminista algum tipo de regulação da pornografia naquilo em que ela se aproximar ao discurso de ódio e a formas graves de intolerância. Podemos pensar, preliminarmente, que não podemos defender por princípio a proibição de material que erotize a dominação de gênero em todas as suas formas, mas poderia ser defendido alguma forma de se desencorajar a pornografia que erotize o estupro, a tortura, o espancamento e o assédio.

## V - O objeto da política feminista radical e o objeto da justiça liberal igualitária rawlsiana: acessando a coerção das desigualdades de gênero

> If the so-called private sphere is alleged to be a space exempt from justice, then there is no such thing (*The Idea of Public Reason Revisited.*, John Rawls).

A teoria da justiça de John Rawls (1971) define a justiça como um espaço de inviolabilidade individual igual para todas as pessoas,

assentando-se, portanto, em uma concepção forte de igualdade. O "objeto da justiça" rawlsiano, sobre o qual se aplicam os princípios de justiça, é a estrutura básica da sociedade, que é um arranjo coercitivo e inescapável que reúne as principais instituições políticas, econômicas e sociais da sociedade, que determinam as possibilidades de vida disponíveis a cada um. Assim, a liberdade de expressão, que é uma liberdade fundamental que recai sob o âmbito dos princípios de justiça, deve ser garantida via estrutura básica da sociedade.

As instituições que fazem parte da estrutura básica rawlsiana não são listadas de modo inequívoco por Rawls, no entanto, é bastante clara a exigência de que a estrutura básica, enquanto objeto da justiça, englobe as instituições cujo efeito coercitivo é inescapável e determina as possibilidade que cada um de nós dispomos de construirmos a nossa identidade e influirmos sobre os valores compartilhados publicamente por nossa sociedade. Esta exigência é bastante interessante do ponto de vista normativo feminista, dado que Rawls formula seu conceito de modo que visa dar conta de fatores moralmente arbitrários – que não são de responsabilidade e escolha individual, ainda que influam profundamente sobre as condições de vida das pessoas, como é o caso do gênero – e é elástico o suficiente para incluir instituições formais e informais e para dar conta do caráter "generificado" [*genderized* perdoem-nos a péssima escolha do termo] das instituições, arranjos e estruturas sociais[35].

Assim, o liberalismo igualitário rawlsiano, diferentemente do liberalismo caricato descrito por MacKinnon (1987), não considera que há uma esfera protegida da interferência estatal na qual a desigualdade de gênero pode ser livremente exercida, de modo a constranger as possibilidades de vida disponíveis às mulheres. Gênero é coercitivo e inescapável e, por isso, deve ser considerado moralmente arbitrário. Na teoria da "justiça como equidade" de Rawls (1971), nenhuma mulher deve ter negadas liberdades e direitos simplesmente por ter nascido mulher; assim como nenhum homem deve fruir benefícios negados às mulheres simplesmente por ter nascido homem. Assim, a justiça exige

[35] Gênero entendido como a organização social da relação entre os sexos, que é desigual por excelência (cf. Scott, 1986; Okin, 1989).

que seja encontrada uma forma institucional que, mesmo permitindo o pluralismo moral, incida sobre as coerções privadas que silenciam as mulheres. Nesse aspecto, não há qualquer incompatibilidade entre o liberalismo e o feminismo – como quer fazer supor MacKinnon – embora haja, sim, uma distância formidável em relação ao feminismo radical.

Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin não pensam nos termos liberais rawlsianos, pois importa a elas a igualdade de gênero em termos estritos e em oposição a uma noção de supremacia masculina construída pela pornografia. Assim, diversamente da igualdade moral fundamental endossada por Rawls, que combina liberdade e igualdade na fórmula "igual liberdade de seguir sua concepção de bem", temos simplesmente "igualdade de gênero", mesmo que esta incida sobre o pluralismo moral razoável, reduzindo-o. A igualdade de gênero em MacKinnon e A. Dworkin pode ser considerada uma doutrina abrangente do bem de viés anti-liberal, no sentido de que não é tolerante para com doutrinas de bem que se afirmam na desigualdade de gênero. E, como o objeto da política de seu feminismo radical é a supremacia masculina e as hierarquias de gênero, e não a estrutura básica da sociedade, o objeto da política feminista inclui as crenças privadas anti-igualdade de gênero, que devem ser transformadas através da política feminista e não da "moralidade liberal" que é tolerante frente à subordinação das mulheres.

O raciocínio usado pelas autoras como justificativa para mobilizar o aparato coercitivo do Estado para restringir a expressão pornográfica se assenta em uma concepção feminista sobre as relações de gênero. A. Dworkin e MacKinnon sustentam que a produção e a difusão de material pornográfico, pela centralidade do intercurso sexual para a construção dos papéis de gênero, concorreriam para reproduzir e reforçar a desigualdade entre homens e mulheres e, nesse aspecto, seriam centrais no silenciamento das vozes delas no processo de autodeterminação pública e privada. A fim de evitar este efeito, afirmam a necessidade de que determinadas formas de representação das relações sexuais, consideradas nessa percepção como impróprias e contrárias à igualdade de gênero, sejam proibidas no mercado editorial.

Parece claro, porém, que essa visão carrega em si uma concepção particular sobre a relação entre determinadas práticas sexuais

e a igualdade de gênero. É como se algumas formas de se praticar e representar o sexo fossem simplesmente inadequadas para um mundo fundado na igualdade de gênero, por mais que haja pessoas, homens e mulheres, que tenham interesse em vê-las e praticá-las. Não que a construção de um mundo no qual as liberdades comunicativas de homens e mulheres tenham valor equitativo não seja um objetivo normativamente desejável. Longe disso. O que questionamos aqui é, antes, se a restrição a determinadas formas de expressão pornográfica é, de fato, o caminho mais adequado para constituir um contexto de igualdade efetiva no valor das liberdades expressivas de homens e mulheres.

As formas por meio das quais homens e mulheres se relacionam sexualmente e as maneiras pelas quais tais relações são representadas em materiais pornográficos são parte do inevitável pluralismo de valores. Parece arriscado instituir uma determinada forma, ou um conjunto restrito de formas, como sendo as únicas condizentes com a igualdade de gênero. O mesmo argumento que subjaz à abolição da pornografia poderia ser usado para defender que o Estado seja mobilizado para promover concepções abrangentes do bem com as quais o feminismo radical discorde frontalmente. Suponhamos que um grupo religioso considere por bem investir recursos para influenciar a criação de leis que visam a impedir que determinadas expressões artísticas, que representem símbolos religiosos de forma que considerem inadequados e/ou que possam vir a silenciar os membros daquele grupo. Por que deveríamos condenar o uso do aparato estatal para restringir a expressão de artistas que produzam representações de símbolos religiosos que sejam considerados blasfêmia por determinada concepção religiosa e não a mobilização desse mesmo aparato coercitivo para abolir a representação de práticas sexuais consideradas inadequadas por A. Dworkin e MacKinnon?

A diferença teórico-normativa, que caracteriza o feminismo liberal igualitário como fundamentalmente diverso do feminismo radical, deve-se não a duas compreensões incompatíveis a respeito de como lidar com coerções privadas, mas a compreensões distintas da importância normativa do ideal de tolerância liberal e a compreensões distintas da relação entre liberdade e igualdade. A tolerância liberal,

ainda que considere as pessoas como unidade última de preocupação moral, não exige das pessoas um *ethos* particular em todas as esferas de sua vida, ainda que exija um *ethos* da razoabilidade – caracterizada pela tolerância a concepções de bem diversas da sua própria e à não exigência do uso do poder coercitivo estatal para impor uma concepção de bem sobre as demais. Isso torna, ao menos preliminarmente, a restrição à liberdade de expressão dos pornógrafos menos aceitável normativamente.

Por outro lado, a compreensão da relação entre liberdade e igualdade própria desta versão do liberalismo igualitário não é exatamente igual à defendida por R. Dworkin, pois o que se defende é uma igual liberdade de seguir sua concepção de bem, sendo esta uma igualdade efetiva. Assim, igualdade e liberdade são, no plano da justificação, cooriginárias, pois a dignidade igual de todas as pessoas implica igual liberdade para todos. Numa igual liberdade que vai além da liberdade como não interferência, pois, conforme explica Álvaro de Vita.

> Para o liberalismo igualitário, não basta, para que cada cidadão disponha das condições que lhe permitem agir a partir de suas próprias concepções sobre o que é valioso na vida, que seja institucionalmente garantida uma esfera de liberdade negativa; ademais, é preciso que os arranjos institucionais básicos da sociedade propiciem a cada cidadão os meios efetivos para fazê-lo, incluindo um quinhão equitativo de oportunidades sociais, renda e riqueza.[36]

Esta igualdade efetiva, com seu quinhão de liberdade positiva, deve ser atribuída igualmente a homens e mulheres. E, para que exista, não basta que se promova uma justiça distributiva que permita às mulheres saírem de situações de opressão e se fazerem ouvir, mas também as bases sociais do autorrespeito, que podem implicar alguma forma de restrição a discursos que promovam a valorização do sexismo e da desigualdade de gênero. Expressões como a erotização do estupro,

[36] VITA, 2008, p. 9.

da tortura, do espancamento e do assédio às mulheres (mas não apenas a elas), se reconhecemos que a desigualdade de gênero se apresenta como um traço marcante de grande parte das sociedades liberais ocidentais, podem ser equiparadas a discursos de ódio. Não que se justifique, com isso, a sua abolição mediante a censura prévia da produção artística em qualquer de suas formas simbólicas. Mas parece razoável, para os que valorizam a igualdade moral como um objetivo a ser perseguido pela sociedade, desencorajar a sua difusão indiscriminada.

## Considerações finais

A partir da argumentação apresentada acima, resta claro que o debate sobre a expressão pornográfica envolve uma discussão normativa fundamental acerca da estrutura de valores que consideramos mais adequada. De um lado, organizando o debate, aparece a concepção de A. Dworkin e Mackinnon, que, acertadamente, nos mostram a importância de considerar as coerções privadas e em como elas contribuem para a constituição de um contexto de desigualdade precípua entre homens e mulheres. De outro, apresenta-se a percepção de R. Dworkin, de acordo com a qual a relação estabelecida pelas autoras, entre a expressão pornográfica e o silenciamento das mulheres, seria, se tanto, contingente - o que, portanto, não poderia justificar a restrição à livre expressão de ideias.

Sugerimos, porém, que seria possível apresentar a questão a partir de um ângulo um pouco diverso. Tomando como pressuposto o axioma da igualdade moral, sugerimos a necessidade de, levando em consideração a possibilidade de que determinados materiais pornográficos venham a intervir sobre o valor das liberdades políticas - desfavoravelmente às mulheres -, pensar maneiras de assegurar a igualdade sem interferir sobre a liberdade de expressão. Ou pelo menos que venhamos a regular a liberdade de expressão pornográfica, mas sem tomar como justificativa de fundo uma filosofia de vida que propõe o uso do aparato estatal para promover a sua visão particular sobre as formas corretas de relação sexual entre homens e mulheres.

Pensar o valor equitativo das liberdades políticas como parte fundamental da igualdade moral significa atribuir condições efetivas para que todos tenham oportunidades plenas de tomar parte no processo de autodeterminação pública e privada. Isso não exige apenas conferir a todos direitos formais à expressão, como poderia sugerir R. Dworkin - tais direitos são fundamentais em si mesmos. Referimo-nos, antes, à constituição de um contexto discursivo no qual todas as pessoas, independentemente de sua posição nas relações de gênero, se reconheçam como iguais perante os demais membros da sociedade, e possam agir orientadas por esse entendimento. Faz-se necessário, nesse aspecto, garantir as bases sociais do autorrespeito - ou o senso, individual e coletivo, de que somos membros plenamente livres e iguais da sociedade, que compartilham os mesmos direitos e deveres associados às decisões coletivas. Expressar respeito uns aos outros é, assim, consentir e proteger os direitos de todos ao uso público da razão, o que pode exigir, por exemplo, que sejam desencorajadas formas de expressão que afetem as bases sociais do autorrespeito, sem, contudo, censurar determinadas representações das relações sexuais que uma concepção abrangente sobre o bem considere inadequadas.

## Referências bibliográficas

ASSUMPÇÃO, San Romanelli; FRANCISQUINI, Renato. Justiça, tolerância e democracia: uma leitura a partir da liberdade de expressão. Paper apresentado no 35º Encontro Anual da Anpocs, out. 2011.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: HARDY, Henry (org.), **Liberty**. Oxford, 2002.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. **Nas Redes do Sexo. Os Bastidores do Pornô Brasileiro**. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.

DWORKIN, Andrea. **Pornography: Men Possessing Women**. Nova York, E. P. Dutton, 1989.

DWORKIN, Ronald. "Liberty and Pornography." *New York Review of Books*, 15 de agosto de 1991. Disponível em

http://www.nybooks.com/articles/archives/1991/aug/15/liberty-and-pornography/?pagination=false&printpage=true, acessado em junho de 2012.

DWORKIN, Ronald. "Women and Pornography." *New York Review of Books*, 21 de outubro de 1993. Disponível em http://www.nybooks.com/articles/archives/1993/oct/21/women-and-pornography/?pagination=false&printpage=true, acessado em junho de 2012.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério.** (Trad. Nelson Boeira). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ESTLUND, David. "The Visit and the Video: Publication and the Line Between Sex and Speech." *In* ESTLUND, David & Martha Nussbaum (eds.). **Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature**. Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 148-170.

ESTLUND, David & Martha Nussbaum (eds.). **Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature.** Oxford, Oxford University Press, 1997.

FRANCISQUINI, Renato; ASSUMPÇÃO, San Romanelli. Os Meios de Expressão e as Liberdades Políticas: uma leitura crítica sobre os princípios de justiça e legitimidade. In: COSTA, Marta Nunes. **Democracia, Mass Media e Esfera Pública.** Braga: Húmus, 2012. pp. 97-118.

MacKINNON, Catharine. **Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law.** Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1987.

MacKINNON, Catharine. **Toward a Feminist Theory of State.** Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1989.

MacKINNON, Catharine. Reply. Pornography: An Exchange. *New York Review of Books*, março de 1994. Disponível em

http://www.nybooks.com/articles/archives/1994/mar/03/pornography-an-exchange/?pagination=false&printpage=true, acessado em junho de 2012.

MacKINNON, Catharine. "Pornography Left and Right." ESTLUND, David & Martha Nussbaum (eds.). **Sex, Preference, and Family. Essays on Law and Nature.** Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 126-147.

MacKINNON, Catharine. **Only Words.** Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1993.

MICHELMAN, Frank. "Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: The Case of Pornography Regualtion." *Tenesse Law Review* Vol. 56 (1988-1989), pp. 291-320.

OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender, and the Family.** Nova York: Basic Books, 1989.

PAPADAKI, Evangelia. "Feminist Perspectives on Objetification". **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. First published Ed Mar 10, 2010; substantive revision Tue Jun, 2011. http://plato.stanford.edu/entries/feminism-objectification/ Acessado em abril de 2012.

POST, Robert C. "Meiklejohn's Mistake: Individual Autonomy and the Reform of Public Discourse". In: POST, Robert C. **Constitutional Domains – Democracy, Community, Management.** Londres: Harvard University Press, 1995.

RAWLS, John. **Political Liberalism. Expanded edition.** Nova York, Columbia University Press, 2005, p. 471.

SCOTT, Joan. "Gender: A useful category of historical analysis". *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5, 1986, pp. 1053-1075.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso da. "Censura como Vetor da Igualdade? A discussão entre liberais e feministas sobre a pornografia". Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.

SILVA, Júlio César Casarin Barroso da. **Democracia e Liberdade de Expressão. Contribuições para uma Interpretação Política da Liberdade de Palavra.** Tese de doutoramento defendida em 2009, orientada pelo Prof. Dr. Álvaro de Vita, DCP/FFLCH/USP.

SUNSTEIN, Cass. **Democracy and the Problem of Free Speech.** Nova York, Free Press, 1995.

VITA, Álvaro de. **O Liberalismo Igualitário. Sociedade democrática e justiça internacional.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WILLIAMS, Linda (ed.). **Porn Studies.** Durham, NY, Duke University Press, 2004.

# Da formação moral à educação cívica. O papel da educação no liberalismo político de Rawls

Marcos Rohling[1]

O tema da educação é secundário na filosofia política e moral de Rawls. Em *A Theory of Justice*, ainda que não exclusivamente, está particularmente vinculado à psicologia moral e, nesse sentido, às discussões sobre a estabilidade. Com efeito, Rawls revisou significativamente sua concepção de justiça em *Political Liberalism*, que assumiu seriamente a questão do pluralismo, das diferenças e da existência de uma sociedade democrática. O propósito desse texto é indagar o modo como a educação aparece no liberalismo político de Rawls, em que pesem, de um lado, a crescente diversidade das sociedades modernas, e, de outro, o reflexo da tensão entre as diferentes doutrinas abrangentes sobre a educação.[2]

Em vista disso, o texto será dividido em três pontos, como se segue: num primeiro momento, distinguem-se os traços iniciais de uma

[1] Professor da Carreira do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal Catarinense – IFC, *Campus* Videira. Doutorando em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Este trabalho contou com bolsa da FAPESC para a realização do doutorado.

[2] Doravante, usar-se-á *TJ* para referir-se a *A Theory of Justice* (Revised Edition), Cambridge: Harvard University Press, 2000 [trad. bras: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2009] e *PL* para *Political Liberalism* (Expanded Edition), New York: Columbia University Press, 2005 [trad. bras. São Paulo: Saraiva, 2016]. Além disso, importa dizer que a expressão liberalismo político corresponderá às ideias de Rawls que são condensadas em torno do giro político da justiça como equidade.

educação moral, como preconizava o autor em *A Theory of Justice*, a qual, vinculada às leis do desenvolvimento moral, aponta para um *aprendizado* da justiça mediado pelas instituições mais importantes da sociedade até a constituição de um senso de justiça, que é o resultado de práticas institucionais que produzem uma moralidade que as legitima. Essa visão de educação moral - presente no desenvolvimento de um senso de justiça, ao longo dos modos de florescimento moral (moralidade de autoridade, moralidade de associação e moralidade de princípios) -, em última instância, cumpre o papel de realizar a autonomia pessoal.

No segundo momento, explorar-se-á o papel da educação no Liberalismo Político, já que Rawls parece sugerir que o sistema educativo e, caracteristicamente a educação formal, seja um dos domínios do Estado. E aqui se põe em evidência a tensão na seara da educação, no contexto de uma sociedade democrática, plural e razoável: a divergência, especialmente, entre grupos religiosos cujas crenças se opõem àquelas que brotam do pensamento e do mundo moderno, e a própria sociedade que surge dessas transformações. Em vista desse tipo de divergência, argumentar-se-á que o liberalismo político, diversamente do liberalismo abrangente, exige que a educação oferte um núcleo mínimo de conhecimentos sobre os seus direitos constitucionais e civis, nos termos de uma educação cívica, sem que, assim, comprometa-se com o que Rawls chama de chama doutrinas abrangentes.

No terceiro momento o texto aborda algumas questões relacionadas à ideia de autonomia, um tema caro às diferentes propostas liberais. O liberalismo político de Rawls, em contraste com o liberalismo abrangente, no campo educacional, parece optar pela autonomia política, ainda que considere a autonomia moral um valor destacável. Para tanto, serão levantadas algumas objeções, no sentido de que as liberdades básicas, nos termos da liberdade de consciência, albergariam uma concepção de fundo da autonomia moral, o que vincularia o liberalismo político de Rawls ao liberalismo abrangente. Defender-se-á que esse entendimento é inadequado em relação às ideias do filósofo, e

que, nessa esteira, o liberalismo político, através da educação, conduziria não à autonomia moral, mas à política, na medida em que esta resultaria do exercício das liberdades e direitos básicos numa sociedade democrática plural.

## I - A Educação como Formação Moral: as Leis do Desenvolvimento Moral em A Theory of Justice

Uma das partes que Rawls mais estimava de sua teoria da justiça, na versão de *TJ*, era aquela destinada aos fins da justiça como equidade, que se relacionavam, de um lado, à discussão da convergência entre uma concepção de justiça (o justo) e uma concepção de bem (o bem) e, de outro, ao desenvolvimento de um senso de justiça, o qual articula essa conguência.[3] Dessa forma, a grande questão presente na terceira parte concerne ao problema da estabilidade de uma sociedade, pelo que o problema do senso de justiça resulta crucial: a educação moral está associada às forças que possibilitam a estabilidade e a coesão social.[4] Especificamente nessa terceira parte, quando discute as leis do desenvolvimento moral, ao longo de todo o capítulo VIII (§§ 69 ao 77), o filósofo apresenta sua concepção de formação e educação moral, mais claramente, uma concepção através da qual é possível um aprendizado

[3] FREEMAN, 2007, p. 6.

[4] Cf. MANDLE, 2009, p. 119; ROHLING, 2012, p. 140-1. Rawls escreveu, em 1963, um artigo intitulado *The Sense of Justice* (RAWLS, 1999, p. 96) sobre o senso moral, dando suporte antropológico à justiça como equidade e constituindo no núcleo de sua teoria moral, relativa ao senso de justiça, no qual retoma uma ideia desenvolvida por Rousseau, no *Emílio*, afirmando-se que sua ideia de senso de justiça, numa filiação à linha racionalista da concepção moral, é proveniente de uma capacidade inerente ao ser humano; bem como endossando princípios contidos nas doutrinas empiristas, das quais a noção de influência da sociedade sobre a formação do indivíduo tem certo destaque. Contudo, a ideia de Rawls, à luz da doutrina de Rousseau, é que o senso de justiça seria resultante da correlação entre o sentimento e a razão. Certo é que, ainda que o senso de justiça seja uma tendência natural para agir orientado mediante princípios de justiça, ele pode vir a não se efetivar caso as instituições sociais não possibilitem sua manifestação.

da justiça mediado pelas instituições mais importantes da sociedade, isto é, através da estrutura básica da sociedade.[5]

O senso de justiça é o resultado de práticas institucionais que produzem uma moralidade que as legitima. Possuir senso de justiça implica em ter um "desejo normalmente efetivo de aplicar e agir segundo os princípios de justiça"[6], o que se manifesta de dois modos específicos: (i) em primeiro lugar, leva os indivíduos a aceitar as instituições justas que se aplicam a ele e das quais ele e os demais concidadãos se beneficiam; e (ii) em segundo lugar, dá origem à disposição de trabalhar pela criação de instituições justas e pela reforma das existentes, quando a justiça o exigir.[7] Dessa forma, é através do senso de justiça que seres comuns são considerados morais tendo em vista a aceitação de viver como o exige a justiça e dispondo-se a regular suas condutas seguindo um padrão de justiça, regulado pelos princípios de justiça.

Essa forma de considerar o senso de justiça está alicerçada numa concepção de aquisição e desenvolvimento moral, que acompanha o indivíduo desde a infância até a vida social adulta, em que se depara com situações que exigem certo grau de decisão moral para resolvê-las.[8] Como Hill Jr. aclara, o pressuposto de fundo do senso de justiça e de seu desenvolvimento é que os cidadãos compreendem,

---

[5] Esse aspecto não é abordado nesse texto por economia textual, entretanto, com esta afirmação defende-se que na teoria de Rawls, na versão de *TJ*, as instituições econômicas, políticas e sociais possuem, ao mesmo tempo, um papel formativo e educativo que revelam o caráter moral da justiça como equidade. Sobre essa questão, recomenda-se: DANNER, L. F. Rawls, Política e Psicologia Moral. *Perspectiva*, v. 33, n. 124, p. 149-159, dezembro, 2009.

[6] RAWLS, 2009, §77, p. 623; §72, p. 584-5.

[7] RAWLS, 2009, §72, p. 585.

[8] Sob esse aspecto, na direção da herança kantiana e rousseuauniana, a teoria do desenvolvimento do senso de justiça rawlsiana mostra afinidade com a teoria do psicólogo americano Lawrence Kohlberg, de influência piagetiana. Em linhas gerais, Kohlberg desenvolve uma teoria acerca da aquisição da moralidade em seis estágios. Para mais, ver: KOHLBERG, *Essays on Moral Development*. (Vol. 1: The of Moral Development). San Francisco: Harper & Row, 1981.

aceitam e geralmente seguem os princípios de justiça como uma carta pública, ao mesmo tempo em que sabem que os outros cidadãos fazem também o mesmo. Nessa senda, quando as crianças crescem numa tal sociedade, o seu desenvolvimento moral lhes permite formar um senso de justiça efetivo, como um desejo para agir e aplicar os princípios de justiça.[9]

Os estágios de moralidade em questão que conduzem à aquisição do senso de justiça podem ser descritos sumariamente da seguinte forma:

(i) em primeiro lugar, a *moralidade de autoridade*, estágio no qual os filhos, ao submeterem-se à autoridade dos pais, aprendem a lidar com relações primariamente sociais. Essas relações estão alicerçadas na autoridade que têm os pais diante das crianças, o que se legitima quando a criança percebe que os pais agem em vista do seu melhor interesse. Assim, ao sentir o amor de seus pais para consigo, a criança gradualmente é levada a desenvolver o sentimento de amor por seus pais. Notoriamente, Rawls dá valor à reciprocidade como princípio, pois é sendo amada e querida que os vínculos sociais são formados na família;[10]

(ii) em segundo lugar a *moralidade de grupo*, que, por ser própria do convívio social, resulta do exercício e ocupação de diversos cargos e funções sociais. As crianças vão ampliando seus vínculos e travando novas relações com o tempo, passando gradualmente a participar de associações, tais como a escola, associações de bairro e moradores, equipes de atividades desportivas, entre outras. Nessas associações, como partes da cooperação social, os indivíduos assumem papéis, cargos e funções aos quais correspondem certas responsabilidades, sem o cumprimento das quais seus participantes sofrem efeitos indesejáveis. Além disso, sentimentos como os de fraternidade, solidariedade e amizade são desenvolvidos quando cada qual percebe que todos cumprem com os vínculos que firmaram uns com os outros através das associações: é a importância de desempenharem papéis sociais diversos e de se colocar no lugar do outro. Uma vez mais, o que está implicitamente operando é a reciprocidade: o indivíduo cumpre com

[9] HILL JR., 2014, p. 204.
[10] RAWLS, 2009, §70.

suas obrigações quando percebe que o seu cumprimento se reflete no bem não apenas dele, mas também de seus amigos, colegas, entre outros, e que esses, por sua vez, também agem do mesmo modo;[11] e,

(iii) finalmente, a *moralidade de princípio* que fundamenta o desejo de o indivíduo ser uma pessoa justa: ao assumir-se como cidadão e admitir padrões de justiça para regular as condutas, a pessoa aceita responsabilidades sociais coerentes com ideal de cidadania. Através das relações com as associações e as instituições, os indivíduos se vinculam uns aos outros. Percebem, igualmente, que essas associações conduzem à percepção de que suas condutas devem ser orientadas por padrões mais elevados de moralidade. Esses padrões, por sua vez, para Rawls, são os princípios de justiça, os quais, na sua teoria, correspondem aos princípios da justiça como equidade. É nesse sentido que, ao aceitarem responsabilidade sociais coerentes com o ideal de cidadania e motivados para aplicarem os padrões morais e agirem justamente, eles dão anuência a princípios de justiça que escolheriam numa situação inicial de igualdade, de forma a realizarem com plenitude, na perspectiva da interpretação kantiana da sua teoria da justiça, o ideal de autonomia.[12]

Naturalmente, esses estágios do desenvolvimento moral conceituados são muito mais caracterizados do que se indicou aqui. No entanto, a argumentação de Rawls quanto aos três estágios converge para as leis psicológicas do desenvolvimento moral, as quais não apenas respaldam, mas constituem-se como base dos estágios descritos acima. De acordo com Rawls, essas leis são as seguintes:

> Primeira Lei: dado que os pais expressam seu amor preocupando-se com o bem da criança, esta, por sua vez, reconhecendo o amor patente que eles têm por ela, vem a amá-los.
> Segunda Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa se constitui por meio de vínculos adquiridos de acordo com a primeira lei, e dado que o arranjo social justo e publicamente conhecido por todos como justo, então essa

[11] RAWLS, 2009, §71.
[12] RAWLS, 2009, §72.

> pessoa cria laços amistosos e de confiança com outros membros da associação quando estes, com intenção evidente, cumprem com seus deveres e obrigações, e vivem segundo os ideais de sua posição.
> Terceira Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa foi constituída por meio da criação de laços em conformidade com as duas primeiras leis, e já que as instituições da sociedade são justas e publicamente conhecidas por todos como justas, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente ao reconhecer que ela e aquelas com quem se preocupa são beneficiárias desses arranjos.[13]

Essas leis - que são inspiradas em autores de diferentes tradições, tais como a dos racionalistas, de Rousseau, Kant, Piaget e Kohlberg, e a dos empiristas, de James Mill, Freud e os defensores das teorias do aprendizado social - afirmam que os sentimentos ativos de amor e de amizade, e mesmo o senso de justiça, nascem da intenção manifesta de outras pessoas de agir para o bem dos indivíduos.[14] Nesse sentido, como defende Hill Jr., incorporam hipóteses sobre certos conceitos morais que não podem ser testadas pela psicologia empírica, ainda que sejam um ganho inegável por se relacionar com ela de muitos outros modos.[15]

Com efeito, as leis do desenvolvimento moral no que se refere à educação moral possuem outro valor: se legitimam pela reciprocidade, isto é, é o reconhecimento de que os vínculos são formados em vista do bem da pessoa que cria, no indivíduo que está sendo formado, o desejo de agir de modo a refletir e a promover, também, o bem dessas pessoas. Ora, a ideia de fundo é, então, que o bem das pessoas é afetado pelas ações institucionais (das famílias e das associações, como um todo) – e, justamente por isso, é que elas devem ser orientadas pelos princípios de justiça. Os estágios do desenvolvimento moral, portanto, ensejam uma

[13] RAWLS, 2009, §75, p. 605.
[14] ROHLING, 2012, p. 145.
[15] HILL JR., 2014, p. 205.

concepção de educação moral a qual se estabelece por meio de instituições justas, as quais não apenas criam ônus, mas inversamente, produzem benefícios – evocando a imagem do *fair play*. As pessoas, assim postas, não apenas reagem aos meios, nem apenas desenvolvem aspectos que possuem inatamente, mas pela reciprocidade, estabelecem vínculos e interações de forma a desenvolvem um senso de justiça. Dessa forma, a reciprocidade é crucial para que a cooperação social não seja uma noção frágil no horizonte da qual se vislumbra a educação moral[16]: a reciprocidade está no cerne da concepção de formação e educação moral na teoria da justiça como equidade rawlsiana.

A educação cumpre um papel especial, embora não sempre colocado em evidência por Rawls. O papel da educação, conforme se vê em *TJ*, é, por um lado, realizar a autonomia individual ao permitir o desenvolvimento e o treinamento de habilidades e aptidões individuais, possibilitando que as pessoas tenham uma ação refletida pelos princípios de justiça os quais elas aceitariam como pessoas racionais, livres e iguais, e por outro, as escolhas que são feitas na posição original, como pessoas morais, livres e iguais.

> Assim, agir com autonomia é agir segundo os princípios com os quais concordaríamos na condição de seres racionais livres e iguais, e que devemos entender dessa maneira. Esses princípios também são objetivos. São os princípios que desejaríamos que todos (inclusive nós mesmos) seguissem se tivéssemos de assumir juntos o mesmo ponto de vista geral.[17]

Esse fato é levado a efeito por meio do aprendizado moral (educação moral), condensado nas três leis do desenvolvimento moral para a formação de um senso de justiça. Embora Rawls não tenha uma teoria da aprendizagem *per se*, é possível ver-se que, no bojo de seus escritos, reforçando aspectos de diferentes tradições em questão educativa, prepondera o princípio da reciprocidade. Assim, uma

[16] RAWLS, 2009, §75, p. 610-11.
[17] RAWLS, 2009, § 78, p. 637.

pedagogia da justiça, mediada pelas instituições, é possível quando o indivíduo se beneficia de instituições justas. Tais aspectos são descritos nos sucessivos momentos do florescimento moral, como indicados acima, nas moralidades de autoridade, de associação e de princípios.

O aspecto da autonomia moral é realizado quando, ao permitir o treinamento e o aprimoramento dos talentos e aptidões individuais, as pessoas gradualmente vão tendo uma ação refletida pelos princípios de justiça os quais aceitariam como pessoas livres e iguais. Evidentemente, por meio do desenvolvimento do senso de justiça, as pessoas são levadas a aceitar esses princípios e a endossá-los como sendo os que escolheriam numa posição inicial de igualdade.[18] Ora, agir de acordo com (e por respeito a) princípios de justiça é, então, agir autonomamente e ter realizado todo o desenvolvimento moral. É verdade que, nesse aspecto, fica clara a influência de Kant e de Rousseau no desenvolvimento moral que Rawls arvora no interior da *TJ*.

## II - A Educação Cívica e a Cidadania: o Papel da Educação em *Political Liberalism*

A educação moral deixa de ser o norte educativo da teoria da justiça como equidade quando, no giro político, Rawls abdica dos aspectos morais para se ater aos elementos políticos, cujo ápice se encontra em *Political Liberalism*, de 1993, e em *Justice as Fairness: a Restatment*, de 2000. A justiça como equidade passa a ser, então, não mais uma concepção moral, mas apenas uma concepção política da justiça. A razão para isso é que o liberalismo político, em relação ao liberalismo e a outras doutrinas abrangentes, está preocupado somente com os aspectos políticos da formação do cidadão.[19] Nessas revisões que

[18] ROHLING, 2012, p. 147.

[19] Convém dizer que, do ponto de vista dos refinamentos à justiça como equidade, o liberalismo político está preocupado com o papel ativo da cidadania. Nesse sentido, a educação tem um papel relevante, pois não é possível pensar-se numa sociedade democrática, plural justa e estável, com o funcionamento das instituições sem que exista uma formação adequada que

a *justice as fairness* sofreu, o papel da educação aparece no deslocamento de uma educação moral para uma educação cívica.[20]

Partindo da distinção entre o liberalismo político e o liberalismo abrangente, Rawls usa a educação como recurso para indicar o que aquele exige em relação a este. Rawls considera que o sistema educativo e, caracteristicamente a educação formal, é um dos domínios do Estado, o qual deve deixar claro algumas diretrizes fundamentais – que são substancialmente políticas. Trata-se, em outras palavras, da obrigatoriedade escolar: mais especificamente, da justificação pública de daqueles conteúdos que, independentemente da concepção de bem que alguém tenha, ele concordaria como aceitável num espaço plural e democrático; ou, como Rawls mesmo diz, "um problema que [...] diz respeito à educação das crianças e aos requisitos que o Estado tem o direito de fazer cumprir".[21]

Naturalmente, o que está em evidência é a tensão que a educação, no contexto de uma sociedade plural e razoável, revela, especialmente, entre os grupos religiosos cujas crenças se opõem àquelas que brotam do pensamento e do mundo moderno, e a própria sociedade que surge dessas transformações. Refere-se, assim, no contexto de pluralismo e diversidade, àquela educação que os poderes públicos podem impor obrigatoriamente e com caráter universal a todos

os leve à constituição de virtudes políticas essenciais à participação ativa dos cidadãos.

[20] DAGGER, 2014; GASLTON, 1991; VICTORIA COSTA, 2004; 2011. Esse é um ponto que aproxima Rawls do republicanismo, ao fazer referência tanto à virtude cívica quanto à educação cívica. De fato, Rawls diz que a sua posição é coerente com o republicanismo clássico, mas é distinta do humanismo cívico, que vê na participação política o maior de todos os bens. Mais do que isso: "no seu sentido forte, o humanismo cívico é (por definição) uma forma de aristotelismo: afirma que somos seres sociais, até políticos, cuja natureza essencial se desenvolve mais plenamente numa sociedade democrática na qual haja participação ativa e generalizada na vida política. Essa participação é estimulada não só porque é possível que seja necessária para a proteção das liberdades básicas, mas também por ser o lugar privilegiado de nosso bem (completo)" (RAWLS, 2003, p. 201-2. Ver, também, DAGGER, 2014).

[21] RAWLS, 2016, p. 235

as pessoas que tiverem acesso à escolarização. De acordo com o filósofo, o liberalismo político exige,

> [...] que a educação das crianças inclua quesitos tais como o conhecimento de seus direitos constitucionais e cívicos, de maneira que, por exemplo, elas estejam cientes de que a liberdade de consciência existe em sua sociedade e de que a apostasia não é um crime, tudo isso para assegurar que sua adesão contínua como membros de sua seita, ao se tornarem adultas, não se baseia simplesmente no desconhecimento de seus direitos fundamentais ou no medo de sofrer punições por delitos que não existem. Além disso, sua educação também deve prepará-las para se tornarem membros plenamente cooperadores da sociedade, capacitando-as a ganhar a vida, e ainda encorajar as virtudes políticas, de maneira que se disponham a cumprir os termos equitativos da cooperação social em suas relações com o restante da sociedade.[22]

Sobre a educação no liberalismo político, Toscano diz que Rawls se associa ao grupo de pensadores que tem recuperado a noção de cidadania, enfatizando o valor da responsabilidade e das virtudes políticas correspondentes. É por isso que, ao considerar o papel crucial da virtude cívica para a estabilidade de um regime plural e democrático, não se pode renunciar nem menosprezar a educação dos futuros cidadãos, isto é, não se pode reduzir a importância dos processos de formação das capacidades e disposições que resultam indispensáveis para assegurar a convivência civil e a ordem democrática.[23]

Há, com efeito, a proximidade do liberalismo político com o liberalismo clássico, em relação a alguns dos pressupostos mais básicos: como consequência do conhecimento dos direitos constitucionais e civis, a ciência de que são livres quanto à consciência, quanto à locomoção e quanto à expressão. Curiosamente, requer que, além da

[22] RAWLS, 2016, p. 235; Também: 2003, p. 221
[23] TOSCANO-MÉNDEZ, 1998, p. 242-4

capacitação à vida cooperativa, as instituições educacionais incentivem o desenvolvimento de virtudes políticas, o que é bastante característico das teorias republicanas. Seja como for, essas diretrizes externalizam os princípios políticos com os quais a educação deve estar comprometida na teoria da justiça como equidade. Assim, pode-se dizer que a educação no liberalismo político deve estar voltada a permitir que os cidadãos sejam membros plenamente cooperativos da sociedade, tendo desenvolvidas as seguintes capacidades: (i) de compreender a cultura política da sua sociedade; (ii) de participar das instituições de uma sociedade democrática; (iii) de ser economicamente independentes; e (iv) de desenvolver um conjunto de virtudes políticas, tais como: (a) civismo; (b) tolerância; (c) disposição à razoabilidade; e (d) a responsabilidade ou o sentido da equidade. Por isso, desde a perspectiva do Liberalismo Político, a educação corresponde um papel restrito:

> A preocupação da sociedade com a educação [das crianças] reside em seu papel de futuros cidadãos e, por conseguinte em coisas essenciais tais como a aquisição da capacidade de entender a cultura pública e de participar de suas instituições, de serem economicamente independentes e membros autônomos da sociedade ao longo de toda a sua vida, e de desenvolverem as virtudes políticas, tudo isso de um ponto de vista político.[24]

A educação, assim, não pode ser apoiada sobre nenhuma doutrina abrangente, pois fazê-lo violaria as condições de justificação pública as quais devem se referir os cidadãos quando discutem sobre as suas instituições, assim como as razões que possam ser mutuamente aceitáveis a luz dos princípios compartilhados. Da perspectiva política, o propósito que está na base do governo da educação é caracteristicamente restrito: não se compromete com aquilo que Rawls chama doutrinas abrangentes, embora estabeleça alguns pontos

[24] RAWLS, 2000, p. 249.

fundamentais, cujas práticas educativas, sejam elas institucionais ou não, deverão dar conta.

À luz disso, seguindo as análises de Morrison[25], em *Some Implications in Rawl's Theory for Civic Education*, podem-se desdobrar algumas implicações (seis pontos, mais especificamente) da teoria de Rawls para a educação, especialmente, para a educação cívica numa sociedade democrática:

O primeiro ponto, concerne ao fato de que o cidadão racional e razoável usa os meios disponíveis para a aquisição do conhecimento tanto para o seu proveito quanto para o da sociedade. Os mais favorecidos e o menos favorecidos requerem o acesso aos recursos da cultura. Para isso, os jovens cidadãos irão se beneficiar de programas educacionais que atendam diferentes modelos de aprendizado – se tiverem em vista contribuir de forma produtiva para o funcionamento de uma sociedade democrática.

O segundo ponto: uma sociedade justa, os educadores são elementares para a implementação dos princípios básicos da vida política nas experiências escolares, particularmente, e educacionais, num sentido abrangente. Isso porque eles podem fomentar o entusiamos das forças sociais. A escola públia (escola para para todos e básica para a democracia) é o cenário ideal para a educação cívica numa sociedade pluralista.

O terceiro ponto: em relação à educação cívica nas escolas públicas, ela é necessária para a existência de uma democracia pluralista. Nesse sentido, os educadores podem proporcionar uma série de experiências para o crescimento e a formação de uma cidadão consciente de suas liberdades e responsabilidades num contexto social compartilhado.

O quarto ponto: a educação cívica não pode ficar limitada a uma discussão sobre os problemas da democracia ou sobre a repetição de plataformas patrióticas. Uma sociedade complexa exige que a sua abordagem inclua toda a estrutura e processo educacionais. Uma instituição justa, nesse sentido, reconhece o valor e a contribuição de cada indivíduo, de forma que a escola, em termos de estrutura e política,

[25] MORRISON, 1984, p. 83-84.

deve ser organizada democraticamente, isto é, a sua condução deveria ser vertical, e não horizontal.

O quinto ponto sugere que a educação cívica, no lastro rawlsiano, destacaria a participação. Assim, entende-se que as crianças e os jovens, não apenas como ouvintes, mas como participantes ativos, interagiriam uns com os outros, sejam eles educadores ou colegas, de forma que, pelo menos num sentido, as pessoas seriam encarajadas a pensar, discutir e a agir de forma racional e responsável.

O sexto e último ponto, afirma que essa visão de educação cívica não seria restrita aos espaços escolares e educacionais. Ela incluiria a comunidade e, sendo marcada por encontros cívicos com pessoas de uma ampla gama de origens e interesses, seria uma atividade contínua que envolveria o cidadão ao longo de toda a sua vida.

Assim, ainda que os termos sugerem uma sociedade talvez utópica, pode-se dizer que os cidadãos, guiando-se pela razão e agindo no contexto dos princípios de justiça, externalizariam a sua devoção à liberdade, à igualdade e à fraternidade.

## III - O Problema das Liberdades Básicas e da Autonomia na Educação

A estratégia do liberalismo político de Rawls, se comparada com outras versões, é bastante modesta em termos de exigência. Na educação, essa modéstia traduz-se na preocupação exclusiva com as crianças como futuras cidadãs, isto é, a educação no liberalismo político está voltada somente àqueles elementos que permitirão uma imagem dos seus direitos sem que, com isso, vinculem-se a qualquer doutrina abrangente ou mesmo promovam alguma concepção de bem ou ideal de vida boa.[26] Desse ponto de vista, as demandas do liberalismo político no que tange à educação

> [...] são determinadas exclusivamente pelos princípios de uma concepção política da justiça e

[26] As ideias desta seção são baseadas em TOSCANO-MÉNDEZ, 1998.

> das condições de justificação pública que asseguram a convivência de cidadãos num regime democrático. O liberalismo político impõe, portanto, exigências educacionais mínimas e irrevogáveis, com o fim de garantir uma ordem constitucional justa e estável, sem tomar partido a favor ou contra das distintas doutrinas abrangentes religiosas, morais ou filosóficas que existem na sociedade.[27]

Seguindo essa visão, o liberalismo político confere um tratamento imparcial aos diferentes grupos religiosos ou culturais – incluindo aqui aqueles que quiserem se manter à margem do mundo moderno –, por "[...] respeitar as suas crenças sem tratar de introduzir através do ensino obrigatório outros valores e ideais de vida que correspondam a doutrinas abrangentes de direção contrária".[28] Com efeito, para que esse seja o caso, o liberalismo político estabelece como condição a aceitação dos princípios e valores da concepção política da justiça que constituem as bases normativas de uma ordem democrática justa e estável.[29] O liberalismo político procura, assim, resolver um problema que se mostra bastante difícil para o liberalismo abrangente, que é aquele de justificar as instituições democráticas dentro de um contexto pluralista.

O ponto crucial é que, nesse quadro, a autonomia - um dos valores mais caros das teorias liberais (abrangentes) - é deixada de lado pelo liberalismo político por conta de que, para muitas das doutrinas abrangentes, especialmente aquelas de caráter religioso, esse não seja ou um ideal relevante ou um valor compatível com a sua visão de mundo. Assim, a questão que se levanta é aquela da tolerância e da neutralidade como sendo mais importantes do que a autonomia, a qual pode ser apresentada nos seguintes termos: pode-se sacrificar a autonomia em vista da tolerância? E de que modo esse problema está associado à educação, desde o liberalismo político?

---

[27] TOSCANO-MÉNDEZ, 1998, p. 248, tradução minha.
[28] TOSCANO-MÉNDEZ, 1998, p. 248, tradução minha.
[29] RAWLS, 2016, p. 236.

Para que a resposta a esta questão seja elucidada, faz-se necessário sublinhar que, no liberalismo político, a educação está voltada para o conhecimento das liberdades básicas e dos direitos fundamentais, como Rawls deixa evidente ao dar como exemplo a liberdade de consciência. Para Rawls, as crianças devem saber que a sociedade em que vivem reconhece a liberdade de consciência como um direito fundamental da pessoa, com o propósito de que, quando adultas, o seu pertencimento a um determinado grupo não se radique na ignorância de seus direitos ou mesmo no temor de seus castigos.[30] Vê-se, assim, que o direito de saída do grupo religioso é assegurado pelas liberdades básicas, e que o medo e a ignorância devem ser superados por meio da educação. Com efeito, ainda que Rawls reitere que sua perspectiva do liberalismo não intente "[...] cultivar os valores e as virtudes que são próprias dos liberalismos da autonomia e da individualidade"[31], observa-se que ela, ainda assim – e a educação permite que isso seja posto a manifesto –, mantém-se vinculada aos ideais dos quais se quer afastar. Essa vinculação se dá porque a liberdade de consciência pressupõe a autonomia – aquela formulada por Mill.[32]

Nesse sentido, ao afirmar que o propósito da educação no liberalismo político é educar para o conhecimento das liberdades e direitos fundamentais, no entendimento de Toscano, Rawls parece comprometer-se com a autonomia na medida em que, através da liberdade de consciência e das suas bases, pretende que o indivíduo seja capaz de formar suas próprias crenças e preferências, de deliberar sobre seus fins, projetos e vínculos que dão sentido à sua vida, bem como a revisar o seu valor – o que seria uma definição de autonomia. A perspectiva de Tocano-Méndez segue no sentido de que as consequências normativas das liberdades básicas no campo da educação vão até o ponto de se dever questionar se, de fato, há distinção, em termos de objetivos, entre o liberalismo político proposto por Rawls daqueles de Kant ou Mill. Assim, defende que tanto o liberalismo político como o liberalismo abrangente

[30] RAWLS, 2016, p. 235.
[31] RAWLS, 2016, p. 236.
[32] Tem-se em vista a definição de Mill da autonomia como liberdade.

> [...] parecem levar a pensar que a educação tem uma função importante em assegurar as condições de autonomia pessoal. E este é um ponto que deve ser enfatizado, porque a autonomia não é o tipo de bem que pode ser promovido de alguma forma. Não se pode impor a autonomia através da força [...]. Desde os poderes públicos, somente cabe promovê-la indiretamente [...].[33]

Seja como for, deve-se entender a posição no mesmo sentido que Freeman o faz. Para ele, o papel do governo liberal não é, de um lado, pôr em vigor uma doutrina liberal abrangente que afirme a autonomia moral e a individualidade das pessoas, e, de outro, negar outras concepções mais tradicionais e permissíveis do bem e da vida familiar. Deste ponto de vista, não há nenhum erro no fato de os pais ensinarem seus filhos doutrinas religiosas que afirmem os papeis tradicionais da família e da divisão do trabalho entre os sexos, contanto que não se ensine concepções políticas não-liberais. Assim,

> Embora isso possa parecer inconsistente com [...] a ideia de enfatizar a autonomia moral no argumento de Rawls para a congruência do justo e do bem em *Uma Teoria da Justiça*, revela até que grau o liberalismo de Rawls mudou em *O Liberalismo Político*.[34]

Além disso, importa dizer que a posição de Rawls não nega a autonomia moral, mas, antes, em termos de matéria educacional, não a coloca como objetivo. Na verdade, pode-se dizer que, estando a educação voltada para os direitos e liberdades básicas, ela está posta de modo a promover não a autonomia moral – como era o caso de *TJ* –, mas a autonomia política, a qual é dada, segundo Freeman, nos seguintes termos: (i) quando age com base em leis democráticas ou, em

[33] TOSCANO-MÉNDEZ, 1998, p. 256, tradução minha.
[34] FREEMAN, 2007, p. 224, tradução minha.

qualquer caso, devidamente promulgadas; (ii) quando estas leis estão justificadas por princípios liberais de justiça; (iii) quando estes princípios podem ser representados como parte de uma concepção política independente; e (iv) os quais tenham uma justificação política construtivista baseada nos juízos considerados dos cidadãos e em ideias implícitas na cultura democrática, incluindo a auto-compreensão de cidadãos democráticos como razoáveis e racionais.[35] De fato, como Rawls explica, a autonomia política é "[...] a independência legal e a integridade política garantida aos cidadãos, e a participação, compartilhada com outros cidadãos, no exercício do poder político".[36] Dessa feita, a autonomia política não requer que uma pessoa aja em virtude de princípios de justiça em si mesmos. A autonomia política é usada por Rawls, neste interim, "[...] num sentido institucional, denotando a 'liberdade política' que uma sociedade democrática bem ordenada realiza, na medida em que proporciona liberdades básicas iguais e protege seu valor equitativo".[37]

Assim considerada, a educação cívica do liberalismo político não parece sugerir uma forma de autonomia moral, mas, antes, se se quiser pensar nesses termos, aponta para a autonomia política, que resulta do exercício das liberdades e direitos básicos no contexto de uma sociedade democrática, especificamente, porque seu escopo é bem mais modesto do que aquele do liberalismo abrangente.

## Considerações finais

Neste trabalho, buscou-se cotejar o papel da educação no liberalismo político, que é significativamente diferente do que ocorre em *TJ*, que configura uma educação moral voltada diretamente à autonomia moral. Como se indicou brevemente, num primeiro momento, a educação moral configurada nessas ideias está associada à constituição do senso de justiça, o qual se dá em três estágios, seguindo as leis do desenvolvimento moral, e pertence à discussão sobre a

[35] FREEMAN, 2007, p. 362.
[36] RAWLS, 2016, p. XLVIII.
[37] FREEMAN, 2007, p. 363, tradução minha.

estabilidade na obra maior do filósofo de Harvard. Nesse sentido, essa educação moral realiza, no quadro maior dos propósitos do autor, a autonomia moral, que é concebida como a ação segundo os princípios com os quais se concordaria como pessoas racionais livres e iguais.

No giro político que Rawls operou na justiça como equidade, a educação moral é deslocada e restringida a uma educação cívica. Aqui se encontra o papel da educação no liberalismo político: proporcionar o conhecimento dos direitos e liberdades básicas, bem como estimular as virtudes políticas necessárias à cooperação social. Esses aspectos foram apresentados no segundo momento desse texto. De forma mais direta, a sua importância se radica no fato de que o liberalismo político, porque assume a questão da estabilidade de uma sociedade democrática, justa e plural, na qual se encontra a divergência, especialmente, entre grupos religiosos, filosóficos e morais, dos quais as crenças se opõem àquelas que brotam do pensamento e do mundo moderno. Por isso, o liberalismo político, no que se refere à obrigatoriedade da educação das crianças, adora uma perspectiva mais modesta: exige que se oferte um núcleo mínimo de conhecimentos sobre os seus direitos constitucionais e civis. O escopo da educação é circunscrito aos elementos necessários para o exercício da cidadania e, nesse sentido, apresentou-se uma pequena lista de implicações da educação cívica na justiça como equidade.

Com efeito, poder-se-ia objetar que essa forma de educação é comprometida com uma perspectiva abrangente da autonomia. Nesse sentido, as próprias liberdades básicas iguais conduziriam à autonomia moral, como exemplifica a liberdade de consciência. Em vista desse tipo de visão, defendeu-se que a educação, no liberalismo político, por se voltar aos conhecimentos necessários ao exercício da cidadania, conduziria não à moral, mas à autonomia política, pois que essa resulta do exercício das liberdades básicas numa socidade democrática plural.

**Referências Bibliográficas**

BRIGHOUSE, Harry; HOWE, Kenneth R.; & TOOLEY, James (Org. HAYDON). **Educational Equality.** London: Continuum, 2010.

COSTA, M. V. **Rawls, Citizenship, and Education.** New York: Taylor & Francis, 2011.

_____. Rawlsian Civic Education: Political Not Minimal. **Journal of Applied Philosophy,** Vol. 21, nº. 1, 2004.

DAGGER, Richard. Citizenship as Fairness: John Rawls's Conception of Civic Virtue. In: MANDLE, J. & REIDY, D. A. (Orgs.) **A Companion to Rawls.** Chichester: Whiley Blackwell, 2014.

DANNER, L. F. Rawls, Política e Psicologia Moral. **Perspectiva,** v. 33, n. 124, p. 149-159, Dezembro, 2009.

FREEMAN, Samuel. **Rawls.** New York: Taylor & Francis e-Library, 2007.

GASLTON, William. **Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991

GAUS, Gerard. The Turn to a Political Liberalism. In: MANDLE, J. & REIDY, D. A. (Orgs.) **A Companion to Rawls.** Chichester: Whiley Blackwell, 2014.

HILL JR., Thomas E. Stability, a Sense of Justice, and Self-Respect. In: MANDLE, J. & REIDY, D. A. (Orgs.) **A Companion to Rawls.** Chichester: Whiley Blackwell, 2014.

JOHNSTON, James Scott. Rawls's Kantian Educational Theory. **Educational Theory**, Vol. 55, n° 2, 2005.

KEENEY, Patrick. **Liberalism, Communitarism and Education:** Reclaiming Liberal Education. Hamshire: Ashgate, 2007.

KOHLBERG, L. **Essays on Moral Development.** (Vol. 1: The of Moral Development). San Francisco: Harper & Row, 1981.

MAFFETTONE, Sebastiano. **Introduzione a Rawls.** Bari: Editori Laterza, 2010.

MANDLE, Jon. **Rawls's A Theory of Justice** – An Introduction. Cambridge University Press, New York, 2009.

MORRISON, H. B. Some Implications in Rawl's Theory for Civic Education. **The Journal of Negro Education,** Vol. 53, nº 1, p. 78-84, Win, 1984.

POIROT, Jacques. Le rôle de l'éducation dans le développement chez J. Rawls et A. Sen, entre équité et efficacité. In: **Mondes en développement**, Vol. 4, N. 132, p. 29-38, 2005.

RAWLS, John. **A Theory of Justice** (Revised Edition). Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. **Collected Papers.** (Org. Samuel Freeman) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.

_____. **Justiça como Equidade:** uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Liberalismo Político.** São Paulo: Saraiva, 2016.

_____. **Political Liberalism** (Expanded Edition). New York: Columbia University Press, 2005.

_____. **Uma Teoria da Justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ROHLING, M. A Educação e a Educação Moral em 'Uma Teoria da Justiça' de Rawls**. Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia,** v. 1, p. 125-149, 2012.

_____. Sobre a Educação a partir de "A Theory of Justice": Entre Bens Primários, Igualdade Equitativa de Oportunidades e Reciprocidade. **Saberes** (Natal), v. 11, p. 05-20, 2015.

_____. Durkheim, Rawls e a Educação Moral. **Revista Brasileira de Educação**, v. 22, p. 1-19, 2017.

_____. Rawls e a Educação na Teoria Política da Justiça como Equidade. **Educação em Perspectiva** (Impresso), v. 7, p. 391-413, 2016.

_____. & VALLE, Ione R. Princípios de Justiça e Justiça Escolar: a Educação Multicultural e a Equidade. **Cadernos de Pesquisa** (**Fundação Carlos Chagas**), Vol. 46, n. 160, p. 386-409, Abr./Jun., 2016.

TOSCANO-MÉNDEZ, Manuel. El Liberalismo Político y la Educación de los Ciudadanos em uma Sociedad Pluralista. Acerca de la Autonomía y la Tolerancia. **Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofia,** Vol. 3, p. 231-57, 1998.

WEITZ, B. A. Equality and Justice in Education: Dewey and Rawls. **Human Studies**, v. 16, n. 4, p. 421-34, oct. 1993.

# Motivação e responsabilidade na teoria moral procedimentalista de Habermas

Alcione Roberto Roani[1]

O objetivo do texto consiste em analisar o entrelaçamento entre normatividade, motivação e responsabilidade. Como saber de uma determinada ação se a mesma é correta ou errada, justa ou injusta? O que significa dizer que somos responsáveis pelas nossas ações e suas conseqüências, assim como se seríamos responsáveis pelas nossas intenções? O que nos motiva a agir? O que significa dizer que alguém é responsável moralmente pela sua ação? Isso inclui a responsabilidade sobre todas as possíveis conseqüências da ação? São questões como essas que desafiam qualquer teoria normativa a fornecer parâmetros para orientar os agentes nas tomadas de decisão. Com ênfase na teoria moral normativa de Habermas investigar-se-á a questão da viabilidade de imputar normas aos sujeitos agentes e a respectiva responsabilidade decorrente do agir em conformidade ou não as mesmas. A ética do discurso reinterpreta o conceito de autonomia sob uma ótica da responsabilidade solidária via um procedimento de construção da autonomia em termos intersubjetivos e exercido através do diálogo e da ação. A partir da descoberta da mediação intransponível da linguagem Habermas esclarece que a vontade se forma racionalmente tanto em contextos do mundo da vida quanto em discursos. Entretanto, a

1 Mestre, UFFS. Doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Professor na Universidade Federal da Fronteira Sul / UFFS – Campus Erechim.

vontade apenas se constitui propriamente como liberdade quando em discursos prático-morais transcende a subjetividade do indivíduo particular e o ethos próprio de cada comunidade. Para Habermas a ética do discurso se ampara em um modelo de intersubjetividade em que a linguagem e o uso do discurso são os meios comuns para as subjetividades.

O objetivo é analisar esta concepção de autonomia moral com ênfase no seu caráter solidária no sentido de uma autonomia enraizada no desenvolvimento do sujeito tomando assim, como elemento central, a solidariedade e o reconhecimento. Estes, por sua vez, são oriundos dos processos comunicativos morais que ganham concretude por meio da linguagem em três âmbitos da experiência intersubjetiva: a) a troca argumentativa voltada para o entendimento e/ou solução de problemas coletivos (via ampliação da percepção particular e consideração do ponto de vista dos outros); b) a demanda por reconhecimento social, que aproxima a auto-realização dos sujeitos de sua socialização; e c) a produção social de representações que estimulam continuamente sentimentos morais voltados ao outro, por exemplo, a justiça. Para a ética do discurso a perspectiva moral tem de estar envolvida com os contextos de discussão em que os falantes contraem coobrigações e estabelecem relações. Esta é a base que se apóia o princípio fundamental da ética do discurso, o princípio (U): "(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo individuo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos" . O seu sentido procedimental pressupõe que os discursos práticos são processos de entendimento mutuo em virtude dos seus pressupostos argumentativos. Este princípio permite distinguir entre aquelas normas que podem reger uma comunidade de falantes (normas morais que pretendem ser justas) daquelas normas que devem reger uma forma de vida (seja esta individual ou coletiva e que podem ser consideradas boas para mim ou boas para nós).

A questão a ser verificada é a de se a responsabilidade moral pode ser mediada por um processo de reflexão discursivo e intersubjetivo? A ética do discurso exige que para a norma ser aceita por todos os participantes e seus concernidos requer no mínimo um

momento anterior em que o válido seja exposta ao juízo de todos os membros de uma comunidade (nível do discurso – princípio (D): "só podem reclamar validez as normas que encontrarem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático" .

A noção de responsabilidade que emana da ética do discurso é decorrente do caráter intersubjetivo que as vontades se encontram e, em decorrência disso, cabe questionar se este procedimento de mediação responderia as intuições morais da vida cotidiana.

## I - Fundamentos da responsabilidade moral na ética do discurso

A ética do discurso de Habermas está situada no contexto da filosofia da linguagem e, em função disso, porta uma marca que a diferencia das éticas centradas no sujeito a exemplo de Kant[2]. O modelo básico de moralidade para Kant é o da filosofia tradicional em que o sujeito solitário se relaciona com os entes no mundo como objetos de conhecimento. Por outro lado, para Habermas a ética do discurso se ampara em um modelo de intersubjetividade em que a linguagem e o uso do discurso são os meios comuns para as subjetividades, como o próprio salienta no que tange a especificação das três diferenças atribuídas a ética do discurso:

> em primeiro lugar, a ética do discurso abandona a teoria-dos-dois-mundos [...]. Em segundo lugar, a ética do discurso supera o ponto de partida

[2] O conceito de responsabilidade moral da ética kantiana aponta uma conexão interna entre a fundamentação das normas morais e a motivação da vontade para a ação responsável por meio de um imperativo (imperativo categórico). Dessa forma, o imperativo categórico não só fundamenta o conteúdo das normas como também inclui o alcance motivacional da ação de acordo (por dever) com as normas, ou seja, da ação moral responsável como causalidade da vontade. Cf. Roani. Imputabilidade, responsabilidade e agir em conformidade a norma: a formação do caráter e da autonomia na filosofia moral de Kant.

> kantiano, meramente interior e monológico, segundo o qual cada individuo empreenderia *in foro interno* ("a vida anímica solitária", como Husserl diz) a avaliação das máximas de conduta. No singular da consciência transcendental, os diversos Eus empíricos estão pré-conciliados e desde logo em harmonia. Em contrapartida, a ética do discurso conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto *resultado* de um *discurso público* organizado intersubjectivamente. Apenas os universais do uso lingüístico constituem uma estrutura anterior comum aos indivíduos. Em terceiro lugar, a ética do discurso pretende ter solucionado o problema da fundamentação, de que, de resto, Kant se esquiva mediante a referência a um facto da razão[3]

A partir destas três condições postas Habermas procura enfatizar que a prática comunicativa cotidiana transcorre via um processo racional no qual os participantes coordenam suas ações por meio de um intercâmbio de perspectivas e razões reguladas pela ação comunicativa. O objetivo deste texto reside em analisar, especificamente, o segundo ponto assinalado por Habermas no que se refere a responsabilidade moral oriunda dos discursos articulados intersubjetivamente. A ética do discurso traça como meta a busca intersubjetiva pelo entendimento e isso implica que os atores tragam consigo, incutindo em seus discursos, sua história de vida, sua identidade, necessidades e desejos. O discurso não pode ser compreendido apenas como atividade voltada a encontrar regras, mas antes como uma prática necessária a compreensão e o entendimento. A partir destas condições a ética do discurso se ampara em um modelo de intersubjetividade no qual a linguagem e seu uso discursivo são os meios comuns para todas as subjetividades. Cabe destacar que

[3] HABERMAS, [s.d.], p. 23.

> no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. O ego ao realizar um ato de fala, e o álter ao tomar posição sobre este, contraem uma relação interpessoal. Esta é estruturada pelo sistema de perspectivas reciprocamente cruzadas de falantes, ouvintes e presentes não participantes no momento. A isto corresponde, no plano da gramática, o sistema de pronomes pessoais. Quem se instruiu nesse sistema aprendeu como se assumem, em atitude performativa, as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, e como elas se transformam entre si[4]

Neste caso, o fundamental é a atitude realizativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação entendendo-se entre si sobre algo no mundo, pois "ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum" .

O desafio habermasiano consiste em explicar a validade das normas de ação levando em conta o fato de se os juízos morais servem para justificar ações à luz de normas válidas ou a validez das normas a luz de princípios. Isso significa que os fenômenos básicos da experiência moral como a obrigatoriedade de uma norma e o sentimento de culpa associado a violação mostram que deixar de lado a dimensão deontológica da moral e, tentar reduzir-la a um meio para determinados fins, é uma visão inclinada da vida moral.

As questões morais devem ser resolvidas racionalmente via a prática comunicativa que transcorre sobre um processo racional no qual os participantes coordenam suas ações por meio de um intercâmbio de razões e perspectivas (reguladas pela ação comunicativa). Condição esta para que os falantes se expressem por meios discursivos acerca das suas ações frente a outros falantes que assim o requerem. Deste processo de interação entre falantes emerge uma ideia de liberdade que, por um

[4] HABERMAS, 2000, p 414.

lado, tenta reformular a ideia de liberdade como autonomia e, por outro, deposita ênfase na possibilidade de tomada de posição frente aos enunciados dos falantes, conforme o próprio salienta: "entendo por liberdade comunicativa a possibilidade reciprocamente pressuposta na ação comunicativa de tomar postura frente a uma elocução ou manifestação de um próximo e frente as pretensões de validez estabelecidas com esta manifestação, as quais se endereçam a um reconhecimento intersubjetivo"

Os falantes também adotam a perspectiva de participantes no discurso moral quando buscam chegar a um acordo sobre uma norma, pois tem de se posicionar a respeito das suas próprias pretensões e a dos outros falantes. Para a ética do discurso a perspectiva moral tem de estar envolvida com os contextos de discussão em que os falantes contraem coobrigações e estabelecem relações. Esta é a base que se apóia o principio fundamental da ética do discurso, o principio (U). O seu sentido procedimental pressupõe que os discursos práticos são processos de entendimento mutuo em virtude dos seus pressupostos argumentativos. Este princípio permite distinguir entre aquelas normas que podem reger uma comunidade de falantes (normas morais que pretendem ser justas) daquelas normas que devem reger uma forma de vida (seja esta individual ou coletiva e que podem ser consideradas boas para mim ou boas para nós). Pois,

> se definirmos questões práticas como questões do "bem viver" (ou da "auto-realização"), que dizem respeito à totalidade de uma forma de vida particular ou à totalidade da história de uma vida individual, então o formalismo ético é, na realidade, decisivo: o principio da universalização funciona como uma lâmina que estabelece um corte entre "o bom" e "o justo", entre as afirmações valorativas e as estritamente normativas.[5]

[5] HABERMAS, [s.d.], p. 36.

O princípio (U) opera no nível do conteúdo dos discursos e permite reconhecer aquelas normas que poderiam ser chamadas de justas ao indicar que os efeitos da norma considerada valida têm de ser aceitos por todos os possíveis afetados. Assim, a norma em que o conteúdo se sobressai a tal exigência pode ser considerada como suscetível a um acordo entre os falantes e somente quando o seu conteúdo passa a ser aceito por todos os participantes do discurso adquire uma validade suficiente para regular a comunidade moral. É da aceitabilidade racional da norma e de suas conseqüências que deriva a responsabilidade. O resultado da argumentação, que é a norma válida, se reduz a uma ação responsável, ou seja, uma ação em que todos os participantes do discurso podem realizar sob uma norma determinada como valida. Assim, a responsabilidade se traduz como a capacidade de um ator de orientar sua ação por pretensões de validez, enquanto uma pressuposição normativa em que

> os participantes na argumentação estiveram obrigados a trabalhar com pressupostos de conteúdo normativo (por exemplo, a considerar-se mutuamente sujeitos responsáveis, a tratar-se como interlocutores iguais a conceder-se crédito recíproco e a cooperar mutuamente), poderiam liberar-se desta exigência pragmáritico-transcendental quando saírem do circulo de argumentação.[6]

Para Habermas há uma distinção categorial entre a fundamentação da norma e a base motivacional para a ação e isso se deve pelo fato de que o vínculo entre a fundamentação de uma norma de acordo como princípio (U), sua respectiva aceitabilidade por todos os falantes e a ação praticada de acordo com a norma, possuem seus vínculos interrompidos. O principio (U) opera no nível do conteúdo da norma e é utilizado como critério para reconhecer aquelas normas moralmente validas ou moralmente justo sob um moral point view (da universalização). Contudo, a base motivacional da norma reside fora do

[6] HABERMAS, 1989, p. 96.

âmbito do princípio (U), dado o fato de que os sujeitos atuam de acordo com a norma por eles acertada. Esta distinção entre fundamentação da norma e sua base motivacional é resultante das exigências do próprio discurso moral. Os temas e conteúdos do discurso moral são dados inicialmente desde o mundo da vida, pois "as questões práticas que dizem respeito à orientação da ação nascem de situações concretas de conduta – e estas estão sempre enraizadas no contexto, de cunho histórico, de um universo particular" . O principio (U) carrega consigo a pretensão de que o resultado seja universal e, por isso, despe de validez as normas do mundo da vida . Em  se tratando de responsabilidade moral cabe ressaltar a importância da base motivacional a partir do mundo da vida e a força imputativa via princípio (U), motivo pelo qual se torna necessário analisar separadamente estas questões. Quanto a primeira é preciso esclarecer o sentido da perda da base motivacional. A força motivadora da ação nasce das certezas estampadas no mundo da vida e esta basic motivation entregaria a espécie de identidade suficiente para motivar a ação de acordo com a força da pretensão de validez. Assim, representaria ou não um problema quando há a perda da conexão com esta basic motivation por declarar o discurso moral válido somente a partir do princípio (U)? Pois,

> neste estádio [pós-convecional] o juízo moral dissocia-se dos acordos locais e do colorido histórico de uma forma de vida particular; já não se pode referir mais à validade deste contexto prático. E as respostas morais retêm agora mais a força das perspectivas de motivação racional; com as evidencias incontestáveis de um contexto prático, perdem a força impulsionadora dos motivos de eficácia automática. Toda moral universalista tem de compensar esta perda de costumes concretos, tolerada em prol do ganho cognitivo e com o objectivo de se poder tornar eficaz do ponto de vista prático. As suas respostas demonstrativas a questões descontextualizadas só podem alcançar eficácia prática quando se solucionam dois problemas subseqüentes: a abstração dos contextos de conduta, assim como

> a separação entre as perspectivas de motivação racional e as atitudes empíricas, têm de ser anuladas.[7]

Neste cenário cabe destacar que uma norma de conteúdo universal aceita por todos os participantes enquanto resultado do discurso moral não porta elementos suficientes para motivar a ação de acordo com as pretensões de validade devido a coação sobre o menor argumento. Há um descompasso entre motivação e argumentação o que só poderia ser resolvido via mundo da vida. Pois, o principio (U) traduz uma exigência de universalidade que requer que a norma seja aceita por todos os participantes e possíveis afetados via sua implementação, isso significa requerer um momento anterior em que o válido se exponha ao juízo dos outros membros da comunidade. Só neste cenário reformulado é que a ética do discurso sinaliza que há um caráter intersubjetivo na noção de responsabilidade moral devido ao fato de a norma ser um resultado do procedimento de comprovação pública entre os distintos participantes. A questão que desafia esta concepção de responsabilidade moral pode ser traduzida no desafio de compatibilizar as intuições morais individuais pois, a motivação para a ação estaria vinculada a um momento propriamente subjetivo (mundo da vida) no qual "os participantes precisam criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável" .

A questão a ser verificada é a de se a responsabilidade moral pode ser mediada por um processo de reflexão discursivo e intersubjetivo? A ética do discurso exige que para a norma ser aceita por todos os participantes e seus concernidos requer no mínimo um momento anterior em que o válido seja exposta ao juízo de todos os membros de uma comunidade (nível do discurso – princípio (D). A noção de responsabilidade que emana da ética do discurso é decorrente do caráter intersubjetivo que as vontades se encontram e, em decorrência disso, cabe questionar se este procedimento de mediação responderia as intuições morais da vida cotidiana, dado que

[7] HABERMAS, [s.d.], p. 41, colchetes nossos.

> In essence, the moral lenguage game consists of three grammatically related statements: judgments abaout how we ought to behave (or are allowed or nor allowed to behave); consenting or dissenting reactions, and, above all, reasons the conflicting parteners can use to justifify their consenting or dissenting position.[8]

A ética do discurso não elimina o momento propriamente subjetivo da responsabilidade principalmente quanto se trata da fundamentação da norma em caráter subjetivo (contradição performativa a ser evitada) e a motivação para a ação (solidariedade) estariam vinculados.

Os discursos práticos ocorrem frente a uma pluralidade de orientações e referencias de valor, mas para considerar universal e racional a exigência moral é de que haja uma aceitação (consenso) por todos os concernidos com base em boas razões. Diante desta condição os participantes, por meio de sua argumentação moral, necessitam relativizar algumas das pretensões de validez dos seus argumentos envolvendo-se em processos de discussão que poderão modificar o resultado inicial das posições. A questão é se o resultado consensuado resultaria em uma norma em que o conteúdo não pertenceria a nenhum participante individualmente mas, ao mesmo tempo, a todos e, ainda, se o processo de discussão resultou em uma modificação nas posições iniciais dos participantes.

A ética do discurso vincula o problema das conseqüências da ação ao princípio (U) e pretende estabelecer uma diferença entre uma questão de fundamentação das normas morais e uma questão de motivação para a ação de acordo com a norma válida; pois "em âmbitos de importância funcional, os discursos de fundamentação e de aplicação necessitam de uma institucionalização com força de

[8] "o jogo de linguagem moral consiste essencialmente em três proferimentos, gramaticalmente inter-relacionados: juízos sobre como devemos (ou podemos ou não podemos) nos comportar; reações de assentimento ou rejeição; e sobretudo razões pelas quais as partes conflitantes podem justificar sua postura de assentimento ou rejeição" (HABERMAS, 2005, p. 29, tradução nossa).

obrigação, assim como necessitam da observância de normas justificadas"[9]. O procedimento adotado pela ética do discurso impõe uma obrigação de descentralizar da perspectiva do sujeito[10] falante o resultado dos discursos morais e concentrá-la no caráter coletivo em que são definidas as situações. Uma vez que o resultado do discurso moral não poderia ser atribuído aos falantes resta verificar se a realização da ação responsável (ação de acordo com a norma moral considerada válida) repousa sobre a capacidade de motivação que teriam os argumentos morais. Pois

> para os indivíduos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma auto-realização que pressupõe uma identidade-eu de tipo não convencional. No entanto, esta mesma formação de identidade só pode ser pensada como constituída socialmente; ela precisa, pois, ser estabilizada ao menos em condições antecipadas de reconhecimento recíproco.[11]

Para adotar esta solução Habermas necessita esclarecer o seguinte dilema: a eficácia dos juízos morais depende da força ilocucionária que repousa nos argumentos ou depende dos recursos do mundo da vida que operariam como condições prévias ao procedimento de argumentação? A solução para o dilema posto aparente não ser extremista, uma vez que o caráter procedural desempenharia a função legitimadora dos juízos morais a fim de lhe

---

[9] HABERMAS, 2004, p. 56.

[10] Habermas propõe uma mudança na base da responsabilidade moral se comparada a concepção kantiana onde a responsabilidade está concectada diretamente com uma atribuição de caráter privado da intencionalidade e, por isso, o sujeito é autônomo quando atua de acordo com as normas que ele mesmo se atribui uma vez que elas são intrínsecas a sua vontade e configuram-se como deveres. A atuação é responsável pelo fato de ele mesmo se atribuir a norma.

[11] HABERMAS, 1990, p. 218.

agregar eficácia devido a ideia de justiça embutida no procedimentalismo (igualdade, solidariedade e universalidade).

A ação responsável, de acordo com a norma considerada válida, não é resolvida pela capacidade motivadora que tem a força ilocucionária dos argumentos dispostos pelos falantes e, com isso, ela permaneceria externa ao discurso moral e entregue as condições fáticas do mundo da vida. O problema reside no fato de que o princípio (U), que opera como critério de validação das normas justas, se ater também a questões de conteúdo e assim carece de capacidade de motivação da vontade dos participantes nos discursos morais. Esta carência do princípio (U) joga para o âmbito das condições fáticas dos indivíduos no mundo da vida a motivação para a ação responsável. A conseqüência desta dependência da responsabilidade moral atrelada ao mundo da vida coloca em dúvida se a própria responsabilidade não estaria fora do âmbito do discurso moral. Diante deste impasse é preciso apreciar as seguintes questões; a) a responsabilidade moral só pode ser implantada diante de uma perspectiva que conecte a fundamentação da validez da norma com a consciência individual? Isso remeteria a uma perspectiva individualista da moral? Seria a ética do discurso capaz de lidar com essa perspectiva? b) O dilema assinalado acima é uma demonstração dos limites que a moralidade possui de coordenar os espaços de ação coletiva e, diante disso, a inevitável e progressiva juridicização destes espaços colocando a moral na periferia deste processo.

## II - A responsabilidade moral solidária (intersubjetividade e reconhecimento)

A ética do discurso procura justificar os conteúdos da moralidade com vistas a uma simetria entre os sujeitos e a solidariedade decorrente da relação mediada pela estrutura lingüística e fundada nos princípios da moral e do direito a fim de atender as exigências normativas de sociedades pluralistas. Conforme salienta Habermas

> The language game renders explicit the implicit 'ought' that is contained within the very mode of linking interactions through communication and

> agreement. The binding character of epistemic reasons is relevant for the coherence and validity of our beliefs (and that of practical reasons, for the success and normative evaluation of our actions), even when we do something obvious without much thought, such as following our individual inclinations or social routines. Then, too, we owe each other reasons and are exposed to praise and blame.[12]

Nesta perspectiva, a própria integração social dos sujeitos passa a ser determinada por uma razão comunicativa que possibilita o sujeito a assunção discursiva das pretensões de validez suscetíveis a critica e o entendimento está vinculado a um procedimento ligado inclusive ao mundo da vida. As normas utilizadas para orientar o agir são o resultado deste processo comunicativo intersubjetivo e tem como base o acordo consensuado entre os concernentes, pois

> no agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-reconhecimento mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsavelmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade.[13]

---

[12]"O jogo de linguagem torna explícito o implícito "dever" que está contido dentro do próprio modo de relacionar as interações através da comunicação e acordo. O caráter vinculativo de razões epistemológicas é relevante para a coerência e validade de nossas crenças (e de razões práticas, para o sucesso e a avaliação normativa das nossas ações), mesmo quando fazemos algo óbvio, sem pensar muito, como a seguir nossas inclinações individuais ou rotinas sociais. Então, também, devemos a cada outras razões e estão expostos a louvor e culpa" (HABERMAS, 2006, p. 15, tradução nossa).

[13] HABERMAS, 1990, p. 226.

Dessa forma, somente podem ser validas as normas aceitas por todos os participantes em um discurso prático. Esta concepção de moral mediada por um processo de reflexão discursivo intersubjetivo corre o risco de não conseguir realizar uma defesa dos laços de solidariedade, como salienta Pizzi "isso é decorrência do debilitamento dos aspectos motivacionais de uma moral racional autônoma e laica, porque propor normas morais não significa, de fato, a assunção de um compromisso solidário".14 É necessário verificar se há ou não um déficit vinculado a ética do discurso no que tange a responsabilidade moral enquanto um engajamento solidário, uma vez que o mesmo se apresenta quando os princípios válidos para todos não se traduzem em um compromisso prático em favor da justiça ou da solidariedade. O desafio consiste em "como traduzir a assunção responsável da autoria em relação ao próprio agir para um acontecimento observável e explicável mediante causas, de tal modo que possamos saber, tanto antes como depois, que estamos falando sobre os mesmos fenômenos"15. Sob este aspecto uma teoria moral normativa teria êxito ao exigir dos sujeitos que assumissem a responsabilidade pelas ações coletivas? O projeto de uma responsabilidade moral solidária passa efetivamente pela solução de seguinte dilema: os princípios válidos para todos (consensuados comunicativamente) devem motivar os sujeitos agentes a assumirem efetivamente a responsabilidade diante de situações de injustiça ou falta de solidariedade16. No entanto, é preciso delinear a basic motivation

[14] PIZZI, 2012, p. 32.

[15] HABERMAS, 2007b, p. 216.

[16] Para que uma pessoa seja moralmente responsável por executar uma ação A é necessário que ela pudesse ter agido de outro modo, conforme o Princípio da Possibilidade Alternativa (PAP) proposto por H. Frankfurt (1969). Acerca da possibilidade alternativa é importante salientar que "In the reflective exercise of free will, the weighing of reasons is linked to the awareness of being able to act otherwise. Although the positions we take regarding criticizable validity claims are rational (that is, motivated by the relative weight of reasons), they are not brought about causally. In contexts of justification, reasons cannot operate in the strict mode of natural causes, as is already clear from a certain indeterminacy that attends them. Within the holistically constituted space of semantic relations reasons can be ranked only transitively, according to better

moral que os sujeitos teriam para assumir a responsabilidade em situações de falta de solidariedade. Seria eficaz no que concerne a observância individual dos deveres via moral, por outro lado seria incapaz de impulsionar um engajamento coletivo solidário (inclusive questionável se seria possível via direito?). Pois,

> the person called to account for herself can reject the ascription of responsibility, either because she didn't do it or because, despite being the author of the offending behavior, she can cite good excuses.11 Within the language game that presupposes free will as a matter of principle, freedom of the will is acknowledged to have limits.[17]

---

and worse arguments. There are hardly ever 'knockdown' arguments, usually only arguments that tip the balance. There is only the non-coercive force of the better argument—and not always even that. Our sense of freedom is also marked by the experience of indecision regarding two equally weighty reasons. This intuition has led to various versions of indeterminism". (HABERMAS, 2006, p. 16). "No exercício reflexivo do livre arbítrio, a pesagem das razões está relacionada com a consciência de ser capaz de agir de outra forma . Embora as posições que tomamos sobre reivindicações de validade criticável são racionais (isto é, motivada pelo peso relativo das razões), eles não são casuais. Em contextos de justificação, razões não podem operar no modo estrito de causas naturais, como já é evidente a partir de uma certa indeterminação que lhes assiste. No espaço de forma holística constituído de relações semânticas razões podem ser classificado apenas transitivamente, de acordo com melhores e piores argumentos. Quase não há argumentos a derrubar, geralmente apenas argumentos que fazem pender a balança. Não é apenas a força não-coercitiva do melhor argumento e nem sempre isso. Nossa sensação de liberdade também é marcada pela experiência de indecisão em relação a duas razões igualmente ponderosas. Esta intuição levou a várias versões indeterministas. (HABERMAS, 2006, p. 16, tradução nossa).

[17] "a pessoa chamada a responder por si mesma pode rejeitar a atribuição de responsabilidade, seja porque ela não fez isso ou porque, apesar de ser o autor do comportamento ofensivo, ela pode citar boas desculpas. Dentro do jogo da linguagem que pressupõe o livre-arbítrio como uma questão de princípio, à liberdade da vontade é reconhecido ter limites" (HABERMAS, 2006, p. 19, tradução nossa).

O ponto crucial consiste em vincular o moral point of view "dentro dos limites de nosso mundo intersubjetivamente compartilhado, sem correr o risco de afastamento do mundo como um todo e, em decorrência, da perspectiva universalista" . Isso por que a racionalidade comunicativa garante vínculos entre os sujeitos com laços de solidariedade e compromissos com a justiça. A solidariedade é entendida como uma condição de justiça (a razão articula a intersubjetividade promovendo justiça e solidariedade), conforme salienta Habermas:

> este princípio radica na experiência da necessária responsabilidade pelo outro, visto que todos têm de estar de igual forma interessados, enquanto companheiros da mesma causa, na integridade do seu universo comum. A justiça entendida numa perspectiva deontológica exige como contrapartida a solidariedade. Não se trata de dois momentos que se complementam, mas antes de dois aspectos da mesma realidade. Toda moral autônoma tem de resolver dois problemas de uma só vez: acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializado, na medida em que requer um tratamento igual e respeito uniforme em relação à dignidade de cada um; e proteger as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, na medida em que reclama solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados. A justiça tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a solidariedade tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente – e, assim, também com a preservação da integridade dessa própria forma de vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra; nem conseguem preservar os direitos e liberdades iguais do

> individuo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertencem.[18]

Todavia há uma deficiência no que concerne a sensibilidade moral em relação a injustiça devido a ausência de solidariedade ao abdicar da responsabilidade por uma sociedade justa, por exemplo. A escassez de solidariedade enfraquece a responsabilidade e a justiça além de debilitar o compromisso frete a justiça e a responsabilidade moral diante dos riscos decorrentes. Isso por que não afeta apenas o individuo agente, mas a todos os envolvidos. Cabe investigar se esta deficiência referente a motivação dos sujeitos para agirem solidariamente representa uma dicotomia na própria razão e ou quanto isto afeta as pretensões de uma ética do discurso.

Para Habermas a justiça estaria intimamente ligada a igualdade de liberdade dos sujeitos com base na experiência de que cada um deve fazer-se responsável pelo outro e, assim, justiça e solidariedade seriam faces de uma mesma moeda, a cidadania uma vez que

> do fato de que as pessoas só se individualizam pela via da integração a uma sociedade resulta que a deferência moral vale tanto para o individuo irresponsável quanto para quem integra a sociedade; portanto a justiça vincula a solidariedade. O tratamento igual vale para desiguais como que conscientes de sua pertença em comum.[19]

Para Habermas a solidariedade atinge o patamar de fundamento da subjetividade quando pela interação com os demais, ligados por uma vida intersubjetiva, os agentes praticam a cooperação com vistas a preservar a liberdade, a integridade e o respeito pela vida. A cidadania se processaria por meio de uma cooperação fundada por instrumentos políticos que permitem a colaboração entre indivíduos e o equilíbrio social.

---

[18] HABERMAS, [s.d.], p. 70-71.

19 HABERMAS, 2004a, p. 56.

## Referências bibliográficas

BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.

CENCI, A. V. **Apel versus Habermas:** a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso. Passo Fundo: Editora da UPF, 2011.

CORTINA, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidária.** Salamanca: Sigueme, 1985.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas:** a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FRANKFURT, H. Alternate possibilites and moral responsability. **The Journal of Philosophy**. Vol. 66, No. 23. Dez. 1969, pp. 829-839.

GUARIGLIA, O. **Moralidad:** ética universalista y sujeito moral**.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1996.

HABERMAS, J. The Language Game of Responsability Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosopnhical Explorations**, vol. 10, Nº 01, March 2007a, pag. 12-50.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.

HABERMAS, J. **Comentários a Ética do Discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.].

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileir, 1997.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Pensamentos pós-metafísicos**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. The Meaning of Moral Ought. IN: EDELSTEIN, W.; NUNNER-WINKLEER, G. **Morality in Context**. Amesterdam: Elsevier, 2005. Pag. 27-40.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Trad. de P. Quintela). Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, I. **La Metafísica de las Costumbres**. (Metaphysik der Sitten: Trad. de A. C. Orts e J. C. Sancho). Madrid: Tecnos, 1989.

KANT, I. **Lecciones de ética.** (Eine Vorlesung Kants über Ethik: Trad de R. R. Aramayo e C. R. Panadero). Barcelona: Crítica, 1998.

KETTNER, M. La ética discursiva: la responsabilidad moral por el poder discursivo. **Ideas y Valores**. Bogotá/Colômbia, Nº 122, agosto 2003, pag. 51-77.

LOBOS, R. La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a luz de la ética kantiana. **Persona e Sociedad.** Vol. XXIV, Nº 3, 2010, pag. 53-73.

MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas**: *Direito, Discurso e Democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004.
PIZZI, J. Ética do discurso: conteúdo moral e responsabilidade solidária. In.: LIMA, C. R.; GÓMEZ, M. N. **Discursos Habermasianos**. Brasília: IBICT, 2012. Pag. 31-45.
ROANI, A. R. **Moral e Direito**: Kant versus Hegel. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2006.

ROANI, A. R.. Imputabilidade, responsabilidade e agir em conformidade a norma: a formação do caráter e da autonomia na filosofia moral de Kant. In: **VI Colóquio internacional de ética: intencionalidade e responsabilidade moral**, 2014, Santa Maria / RS. Caderno de resumos, 2014. v. 1. p. 14-15.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade.** São Paulo: Ática, 1981.

SIEBENEICHLER, F. B. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista brasileira de direito constitucional – RDBC,** Nº 17, jan/jun 2011, pag. 341 – 360.

# Vergonha social e teoria crítica

Diana Piroli[1]

> Uma crítica social frutífera precisa questionar, também, se as ações ou condições sociais que inicialmente provocam apenas sentimentos difusos de mal-estar ou de vergonha, não deveriam, de preferência, suscitar revolta.
> Mattias Iser, 2013

Nota-se, nos últimos tempos, um reativamento do entrelace entre as questões normativas de justiça e as chamadas "psicológicas", não mais aquelas vinculadas à lógica da formação da mentalidade autoritária, mas, sobretudo aquelas relacionadas com a formação identitária intersubjetiva, as reações emocionais negativas (o ódio e a revolta) e os sofrimentos sociais[2]. Muito embora se vincule essa recente reabertura na teoria crítica[3] à filosofia social do primeiro Honneth, acredita-se que esse ressurgimento está para além do respectivo autor. Em parte, a alçada desse enfoque justifica-se pela própria ampliação das pautas de lutas sociais e da agenda política que se têm desde o início

[1]Doutoranda do PPGFIL/UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

[2]Um profícuo diálogo sobre isso pode ser encontrado no volume temático sobre teoria crítica e psicanálise editado pela revista *Dissonância* (2017).

[3] Doravante teoria crítica será abreviada para TC.

dos anos setenta, nas quais reivindicações redistributivas foram confrontadas e complementadas com as de reconhecimento.

Com a publicação de "Redistribuição ou Reconhecimento?" (2003) de Axel Honneth e Nancy Fraser, discutiu-se (e ainda se discute) as insuficiências e complementaridades de questões distributivas e das pretensões identitárias/simbólicas no que tange às teorias normativas de justiça. Neste escopo, a perspectiva *dualista* de Fraser defendeu que redistribuição e reconhecimento são reivindicações analiticamente diferenciadas de justiça, porém complementares. Muito embora possa haver lutas estritamente econômicas ou exclusivamente identitárias, ela alerta que a grande maioria é de caráter misto, tal como as lutas dos movimentos feministas, dentre outros. Nesses casos, a luta por paridade econômica e jurídica acompanha o protesto da alteração simbólica dos valores patriarcais e racistas que predominam na dimensão cultural. Diferentemente de Fraser, Honneth aponta para a dimensão *monista* de teorias de justiça. Para ele, a concepção de reconhecimento é central, pois dela deriva a finalidade e o motor para as lutas por redistribuição material de direitos e das parcelas econômicas.

Ao passo que, na visão de Honneth, Fraser parte de um diagnóstico de movimentos sociais já consolidados na esfera pública e inseridos na disputa política, o autor, ao contrário, dá um passo atrás para ir a fundo numa análise da "fenomenologia das experiências sociais de injustiça"[4]. Nota-se que seu ônus de prova é maior do que o da autora dado que seu projeto é mais amplo. Ambos têm os olhos voltados às lutas sociais, mas com escopos diferentes. Enquanto Fraser é iminentemente uma filósofa da política que está considerando os movimentos sociais na linha de frente da esfera pública, disputando os espaços de fala, confrontando as narrativas dominantes com vistas à decisão política, Honneth, ao contrário, é um filósofo que mergulha nas experiências de negação do reconhecimento, do desrespeito e da humilhação, que podem ou não conduzir à luta política. Esse é o seu ponto de partida.

Ao partir das experiências negativas de sofrimentos e desrespeitos, esbarra-se no problema da lacuna entre viver uma injustiça

[4]HONNETH, 2003, p. 114.

e experienciar algo como injusto, ou seja, entre viver uma vida danificada e experienciá-la como tal, para utilizar uma linguagem próxima a de Emmanuel Renault (2010). Isso ocorre, pois, o processo de interpretação de uma experiência de injustiça e de uma patologia não é natural tampouco espontâneo, mas dependente de um quadro conceitual e estrutural complexo que não se reduz ao voluntarismo individual. Neste ínterim, uma das tarefas da teoria crítica opera de forma (a) a reconstruir as narrativas de desrespeito e humilhação e (b) de denunciar os bloqueios que dificultam a construção de uma gramática corporificada de narrativas e interpretações sobre sofrimentos e desrespeitos. Dentre essas formas de bloqueio interessa-me a vergonha por três motivos. *Primeiro*, ela representa uma variável constante nos relatos e posturas dos grupos mais vulneráveis socioeconomicamente, portanto se impõe como fato e objeto de estudo[5]. *Segundo*, nota-se certo descuido acadêmico dos teóricos sociais com a vergonha, de modo a tratá-la acriticamente como mera timidez ou paternalisticamente como agente emancipador capaz de representar a voz daqueles que não falam. *Terceiro*, permanecer numa rígida divisão entre questões privadas e assuntos públicos, pode prolongar a reprodução de teses que sustentam que todos os sofrimentos e aspectos da formação intersubjetiva são assuntos exclusivamente privados, ou seja, desvinculados de arranjos sociais objetivos e que, portanto, devem ser afastados do debate público.

Dentro desse escopo conceitual, tento defender a possibilidade de trabalhar a concepção de *vergonha social* na teoria crítica. O primeiro passo é mostrar que o sentimento subjetivo de vergonha pode ser traduzido numa gramática coletiva da vergonha social como emoção resultante de fenômenos de desrespeito e humilhação, aqui sigo a filosofia social de Axel Honneth. O segundo é apresentar uma concepção mais normativa e não psicológica acerca da humilhação baseada em Avishai Margalit. Por fim, destaco que a crítica social pode valer-se das experiências de sofrimento e das reações emocionais negativas somente como um dos pontos de partida para construir diagnósticos ou de denunciar injustiças e desrespeitos de seu tempo. É uma via possível e não a única, com suas limitações e peculiaridades, seguindo aqui as considerações de Mattias Iser.

[5]*Cf.* SENNETH, 1993; PINZANI; REGO, 2003; MARINS, 2013.

## I - Do sentimento de vergonha à construção de uma gramática coletiva da vergonha social

A vergonha pode ser abordada sob diferentes perspectivas. Ela pode ser interpretada como timidez diante da exposição do corpo ou como rebaixamento do senso do próprio valor, por exemplo. No entanto, neste primeiro momento objetiva-se investigar a vergonha como reação emocional negativa causada por fenômenos de desrespeito e humilhação. Deste modo, pretende-se traduzir aquilo que aparece como um componente afetivo em uma linguagem coletiva de razões.

Axel Honneth, notório pela "virada do reconhecimento" na TC, lança seus fundamentos teóricos em "Luta por reconhecimento" (2003), obra cuja proposta é mostrar que na base dos conflitos sociais está inserido um *télos*, que não é racionalizante e instrumental, mas voltado à autorrealização intersubjetiva como finalidade das relações humanas mais profundas. Muito embora os fins sejam éticos, isto é, relativos à eticidade da vida boa, a teoria crítica se insere no nível moral como análise das injúrias contidas nos fenômenos socialmente articulados de desrespeito e humilhação. Seu projeto é posteriormente designado de *filosofia social* e desenvolve um diagnóstico das patologias sociais de seu tempo. Nota-se que diferentemente de seu uso clínico, o termo *patologia* aqui indica arranjos estruturais que bloqueiam e dificultam o desenvolvimento de formas de vida intersubjetivamente boas e saudáveis, tais como os fenômenos recorrentes de não-reconhecimento como maus tratos físicos, exclusão e privação de direitos, ofensas e humilhações públicas, bem como fenômenos mais sofisticados de dominação amparados numa gama de ideologias que tentam apresentar-se como emancipatórias (vinculadas às ideias de liberdade e igualdade), quando, na verdade, confirmam e aprofundam formas de vida danificadas.

No livro supracitado, Honneth constrói sua argumentação em três momentos. No *primeiro* momento de seu percurso, o autor localiza os padrões normativos da eticidade. Aqui, o filósofo não salta para fora de seu tempo, mas mergulha na historicidade para encontrá-los nas esferas do amor, do respeito e da estima. Num *segundo* momento, há a

positividade concreta desses padrões, com a qual as práticas intersubjetivas do reconhecimento possibilitam o desenvolvimento da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, e de seu rompimento uma vida danificada cuja formação da identidade íntegra é ameaçada. Da mesma forma que há um padrão de reconhecimento, há também um padrão correlato de desrespeito: maus tratos e violação física correspondem à dimensão afetiva, privação e exclusão de direitos à esfera jurídica, e, por fim, degradação e humilhação afetam a estima social (*Leistung*). No *terceiro* passo de seu argumento, há o movimento de reflexão sobre essa falta de reconhecimento sofrida. De sua negação, isto é, do rompimento da lógica do reconhecimento, que é o que interessa a Honneth, empurra-se o trajeto para um novo estágio com a qual ela (a lógica do reconhecimento) será não somente restaurada (no engajamento dos participantes na luta social) como também "suprassumida" (por exemplo, inserindo-se novas pautas na esfera pública e na agenda política). Esse movimento de *aufhebung* do reconhecimento rompido é terreno pantanoso e explicado pelo autor nos capítulos finais[6].

Interessa-me particularmente esta terceira e última parte do livro, pois corresponde ao percurso de *formação de uma linguagem para as injúrias sofridas*, em que serão construídas as interpretações sobre quais situações, ações ou condições sociais deverão ser consideradas ilegítimas e não meras arbitrariedades fortuitas, naturais ou obras de desígnio divino. É neste ínterim que se deve mostrar como vivências de arbitrariedades tornam-se experiências de reivindicação moral. Quais são os momentos desse processo?

## (a) Primeiro momento da construção de uma gramática coletiva de desrespeitos e humilhação: experienciando as reações emocionais negativas

[6]A *primeira* etapa desse processo é a vivência de reações emocionais negativas (ira ou vergonha). A *segunda* sua tradução em razões coletivas. *Por fim*, sua incorporação na linguagem jurídica.

O trajeto inicia com a apresentação das experiências negativas que *podem* conduzir à práxis social transformadora[7]. Neste percurso, o elo psíquico entre o mero sofrimento e a ação ativa são as reações emocionais negativas, que atuam como espécies de sinalizadores primários de que algo fora do padrão está ocorrendo. Honneth tem ciência de que esta é uma tese complexa e para tanto recorre à psicologia pragmática de John Dewey para sustentar sua argumentação.

Dewey poderia ser encaixado como um dos autores que defende que as emoções não são estados anímicos dos seres humanos, visto que elas também possuem caráter cognitivo. O autor norte-americano propõe que elas (as emoções) podem surgir como reações a dois tipos de ações: (a) num primeiro tipo, ações bem-sucedidas geram estados de excitação ligados ao corpo, liberando sentimentos de alegria e orgulho, (b) num segundo tipo, vivências fracassadas produzem sentimentos negativos que entram em choque com as expectativas sociais almejadas. *Desse embate entre aquilo que se esperava e o que de fato ocorre há uma espécie de "contrachoque", na qual a expectativa normativa de reconhecimento já objetivada na eticidade das esferas do amor, do direito ou da sociedade civil é barrada na experiência de desrespeito e humilhação*. Nessa experiência de contrachoque duas emoções particularmente interessam a Honneth:

> Gostaria de defender a tese de que essa função [de elo psíquico] pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a *vergonha* ou a *ira*, a vexação ou o desprezo; delas se compõe os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o

[7] O *primeiro* momento seria o da irrupção do que ele chama de *reações emocionais negativas*, que podem ser basicamente duas: a ira ou a vergonha. Ambas se apresentam como sinalizadores rudimentares de que algo fora do padrão normativo (já historicamente dado) está a ocorrer.

> reconhecimento social lhe é negado de modo injustificado.[8]

Caso o indivíduo reaja com ira, facilmente o movimento é empurrado para a etapa posterior, uma vez que o sofrimento é exteriorizado e reclamado prontamente. Já com a vergonha, por sua vez, o processo é mais laborioso dado suas peculiaridades.

Honneth caracteriza a vergonha como sentimento difuso, de caráter "aberto" (ibidem, 222), isto é, não muito claro e com pouco potencial emancipatório, pois a vítima tende a esconder-se, depreciando o senso do seu próprio valor e guardando para si seu sofrimento. Embora ela tenha menor potencial em comparação à ira, ainda assim, nela há força emancipatória, pois igualmente provoca uma "tensão afetiva" e até uma "crise moral" interna que "[...] só pode ser dissolvida na medida em que reencontra a possibilidade de ação ativa"[9], que, como será visto, está na dimensão do engajamento da luta social.

Nota-se que vergonha tem aspectos problemáticos e contingenciais. Ela é problemática, pois nem sempre a tensão interna gerada pelo rompimento das expectativas ganhará o impulso moral necessário para se tornar uma reivindicação pelo reconhecimento subtraído. Por vezes, essa força moral pode dissolver-se em "culpa" (ibidem, 222), de modo a responsabilizar a si mesmo pelo desrespeito sofrido ou também gerar uma "tolerância passiva" (ibidem, p. 259) diante da ofensa e do rebaixamento ocorrido. Esses desvios em conjunto tornam a vergonha contingencial, ou seja, sua reação apenas pode conduzir à motivação e luta por reconhecimento, não sendo, portanto, necessária sua ocorrência.

Nota-se que, para Honneth, tanto a vergonha quanto a ira possuem potencial emancipatório, uma vez que, na medida que há um indivíduo sentindo-se envergonhado (numa situação de desrespeito e humilhação), significa que há um agente diante de uma tensão afetiva que está avaliando e refletindo as causas e os motivos dessa emoção. Sendo assim:

---

[8] *Ibidem*, p. 220, colchete e itálicos meus.
[9] HONNETH, 2009, p.224.

> Nessas reações emocionais de vergonha, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento. Pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade de ação ativa; mas que essa práxis reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades do discernimento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos. [10]

Ao longo dessa jornada de *discernimento moral* sobre a vergonha sentida, o indivíduo poderá concluir que: (a) ele mesmo é o culpado por essa emoção, (b) optar por uma tolerância passiva às ofensas ou ainda (c) motivar-se para o engajamento numa luta social. Certamente essa última possibilidade, que é a emancipatória, é desafiadora, pois visa converter uma autoavaliação subjetiva num impulso para reivindicação e luta coletiva. Como isso é possível?

Primeiramente, Honneth pressupõe a tese que "[...] os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais [...]" (ibidem, p.224). A experiência de choque entre aquilo que normativamente se espera e o desrespeito concreto sinaliza ao indivíduo, mesmo que de modo rudimentar e imediato, que algo saiu diferente do esperado – uma espécie de fagulha do discernimento que possibilita que esse rompimento se revele em termos precariamente cognitivos; porém, se Honneth parasse neste ponto, não passaria de um autor voluntarista, isto é, que acredita que o movimento de interpretação acerca de uma reação negativa é exclusivamente assunto privado, cabendo ao próprio agente ter a coragem de pensar por si mesmo e sair de um estado de heteronomia da razão. Todavia, Honneth é mais sofisticado, pois nota que há dispositivos mais sutis que

[10]HONNETH, 2003, p. 224.

ideologicamente prendem os indivíduos a modo de vidas danificados – seus trabalhos posteriores sobre reificação são relevantes para entender este ponto. De maneira oposta, o autor sabe que *o potencial cognitivo inerente à vergonha social é dependente de um suporte prático presente no interior de dada realidade social*. Diz ele:

> [...] saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos de vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos.[11]

Ele continua: "[...] somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política" (ibidem, 224). Através desse suporte prático cultural e político ancorado na realidade social que se pode traduzir um mero sentimento difuso (de vergonha, por exemplo) em uma *concepção de vergonha social* portadora de uma linguagem coletiva que denuncia arbitrariedades.

## (b) Segundo momento: a tradução de reações emocionais negativas numa gramática coletiva de desrespeitos e humilhação

O segundo momento da descrição desse processo ocorre na criação de "pontes semânticas" entre sentimentos individuais e a formação de um quadro conceitual coletivo nas quais as reações emocionais negativas, outrora isoladamente sentidas, serão narradas, testadas e disputadas como típicas de um grupo inteiro na esfera pública – muito embora ele não utilize essa terminologia. Nesta etapa, o sentimento de vergonha se converte na concepção de vergonha social, que terá sua interpretação em disputa. Se em um primeiro momento, o conflito estava num nível subjetivo, isto é, psicologicamente vivenciado

[11] *Ibidem*, p.224.

numa experiência de contrachoque, nesse segundo, o conflito residirá em sua tentativa de se mostrar como típico de um grupo inteiro, dessa forma ele terá que passar por um processo de universalização para, assim, tornar-se coletivo.

Aqui ocorre um processo de tradução, cujas reações emocionais negativas da ira ou da vergonha deverão converter-se numa linguagem compartilhada de razões. Ao fazer este movimento, por um lado, a concepção de vergonha perde em caráter psicológico, mas ganha em normatividade e objetividade, uma vez que sai do nível individual para ser traduzida em uma linguagem compartilhada que denuncia certas situações ou comportamentos como moralmente arbitrários. Ressalta-se que, nesta fase, o sentimento de vergonha se torna coadjuvante quando comparado ao protagonismo de boas razões objetivas para se sentir envergonhado socialmente. Deste modo, se o indivíduo "X", de fato, se sente envergonhado diante de uma humilhação pública, por exemplo, não será primordial, pois o que importa é testar se há bons motivos para ele se sentir de tal modo. Todavia, ressalta-se que, ao mesmo tempo, que se testam também disputam e se constroem as narrativas sobre os fenômenos. Nesse espaço de experimentação social opera certa anarquia positiva, um estado agonístico que só encontrará sua resolução na disputa política pública.

### (c) Terceiro momento: restaurando e ampliando a lógica do reconhecimento

Haveria ainda um *terceiro* momento nessa dinâmica, uma espécie de segunda tradução, onde a linguagem hegemônica predominante visaria atingir o nível jurídico e a agenda política, tornando-se pretensão de direito. Nessa esfera, por exemplo, a reivindicação de viver uma vida sem envergonhar-se socialmente teria seus conteúdos traduzidos em normas jurídicas de proteção à pessoa contra fenômenos de desrespeitos e humilhação considerados coletivamente lesivos. Eu pouco exploro este terceiro momento, pois, o próprio Honneth não o desenvolve de forma mais detalhada. Talvez os

trabalhos de Fraser sejam mais profícuos para aprimorar este terceiro estágio da investigação, pois envolve diretamente os aspectos políticos da luta social. Todavia, no momento faço uma pausa para explorar de forma um pouco mais detalhada os fenômenos de exposição pública à vergonha, aqui também chamados de práticas de humilhação.

## II - Práticas de humilhação (ou sobre a exposição pública à vergonha)

*Você deveria se envergonhar!* Quem nunca se deparou com tal expressão. Este é um tipo de julgamento expresso de forma recorrente no senso comum e geralmente aplicado aos casos nos quais se expõe de modo assertivo o rompimento de alguma obrigação que, aos olhos de quem julga, deveria ter sido cumprido, como no caso de alguém que "fura" uma fila ou destila comentários explicitamente preconceituosos em público. Destarte, este julgamento pode ter ou não validade moral, que é o que me interessa. Para tanto, a esta altura da exposição, *questiona-se as boas razões daquilo que pode ser considerado como exposição pública à vergonha social*. Quais ações e arranjos são humilhantes? Friso de antemão que esta é uma questão em aberto cuja construção da gramática coletiva é disputada na esfera pública e na luta política, portanto, não posso como teórica de antemão já definir (de modo categorial e fechado) o que é ou não considerado humilhante. Meu trabalho somente pode auxiliar como arcabouço teórico de fundo quanto à problematização de certos aspectos de validade normativa. Ao adentrar na concorrência de interpretação dos fatos (sobre o que é considerado humilhante ou não), acena-se para as práticas de justificação nos quais os argumentos devem mostrar sua validade segundo a linguagem dos deveres de justiça, ou seja, aquilo que se deve obrigatoriamente uns aos outros. Eis o *locus* onde a teoria social pode auxiliar. Para tanto, sigo aqui em parte o escopo teórico de Avishai Margalit (1996), que defende *uma leitura menos psicológica e mais normativa sobre as práticas de humilhação*.

Em "The Decent Society" (1994) Margalit investiga a concepção de uma sociedade decente, nas quais suas instituições não

humilham os indivíduos e grupos que dela dependem – em contraposição a uma sociedade civilizada cujos próprios indivíduos não humilham uns aos outros. Trata-se de um projeto normativo que o autor constrói baseado em seu diagnóstico acerca dos males causados pelas *práticas de desumanização* efetuadas durante o período da Segunda Guerra Mundial (MARGALIT, 1996). Para que tamanha barbárie não se repita, o autor denuncia o potencial de humilhação concreto das instituições – sem também recusar o potencial abstrato através de normas e leis (mas este não é o seu foco). Margalit analisa, de modo mais amplo, possíveis tratamentos sutis com os quais os indivíduos são desnudados de seu aspecto da autodeterminação e autorrealização. Não obstante, o que me interessa particularmente aqui é o diálogo com o conjunto de critérios que o autor propõe para julgar quando haveria boas razões para julgar certos fenômenos como humilhantes.

A formulação de sua tese é somente uma, a saber: toda forma de ação ou de normas que "desumanizem" os indivíduos, ou seja, que os trate como se não fossem humanos são potencialmente humilhantes. As formas de tratamento que interessam a ele são as ações e os comportamentos concretos que simbolizem ou tratem os indivíduos: *(a) como se fossem meros animais; (b) meros objetos e instrumentos, (c) como se não pertencessem à família humana* (destituídos de sua capacidade de autodeterminação e autorrealização). Esses critérios mostram como o autor ainda está muito ancorado à defesa do respeito à dignidade humana kantiana, todavia, não de modo positivo, mas negativo. Para ele, evitar sofrimentos causados por injustiças é sobretudo moralmente mais urgente do que promover condições para uma vida satisfatória. Neste escopo, no lugar de se pensar condições institucionais positivas para proteger e promover as capacidades de autodeterminação e autorrealização dos indivíduos – como no caso das bases sociais do autorrespeito rawlsiana – o autor indica um outro caminho, a saber: construir um diagnóstico sobre seus possíveis entraves institucionais, como nos casos de humilhação. Compartilho de Margalit a defesa do projeto de construção de diagnósticos acerca dos entraves para autodeterminação e autorrealização, mas, ao mesmo tempo, também me afasto do autor, dado que seus critérios objetivos ainda estão presos a uma normatividade muito forte, que atua como se fosse de cima para

baixo, deixando pouco espaço para a deliberação pública. A construção de uma linguagem sobre a humilhação que venha de baixo, isto é, que parte dos embates e entraves da esfera pública são preferíveis para uma teoria crítica da sociedade, principalmente em uma época cujas lutas sociais identitárias ainda são atuantes. Em casos onde já há certa mobilização na esfera pública sobre o debate da humilhação, não é necessário ao teórico social optar por uma normatividade externa tão forte, que proponha critérios para analisar os fenômenos. Em casos de lutas sociais ativas e de narratividades já de fundo, uma normatividade imanente que já parte de dentro dos conflitos parece ser mais viável. Assim, meu propósito é manter uma investigação menos psicológica e mais normativa acerca da humilhação, que ajude a construir um arcabouço analítico sobre boas razões para se sentir humilhado, todavia, sem optar por uma normatividade forte que estabeleça critérios tão fechados (como os de Margalit). Opto por uma normatividade fraca de tipo imanente reconstruída a partir das narrativas e concepções teóricas já presentes. Como desenvolvê-la?

Uma vez remanejado o alvo da investigação, considero profícuo reconstruir essa normatividade imanente em diálogo com autores da teoria tradicional que já indicam boas rotas de pesquisa. Adam Smith, por exemplo, é uma ótima fonte. Pergunto, tal como ele em "A Riqueza das Nações", *pelos tipos de vergonhas consideradas socialmente prejudiciais no que concernem àqueles aspectos relevantes da credibilidade social*; afinal, viver uma vida sem se envergonhar publicamente também é um tipo de bem social relevante para indivíduos que têm pretensões intersubjetivas de reconhecimento. Assim, já Smith ao analisar o caso da *pobreza*, mostra que na Inglaterra do século XVIII, ela não significava simplesmente a ausência de certos bens materiais fundamentais para se ter uma vida digna, mas também uma condição vergonhosa social[12]. Ao se referir à necessidade de certos bens de consumo, o autor afirma que eles não são unicamente necessários em seu aspecto material (como suporte biológico de vida), mas também para a credibilidade intersubjetiva. Ele exemplifica esta proposição a partir do famoso caso da camisa de linho

[12] Note que a partir de agora dialogo especificamente com uma tipologia de exposição pública à vergonha, a saber, aquela relacionada à pobreza.

e do sapato de couro considerados fundamentais, por questão de costume, na Inglaterra:

> Por artigos de necessidade entendo não somente os bens indispensáveis para o sustento, mas também tudo aquilo sem o que, por força do costume do país, é indigno passarem pessoas respeitáveis [*creditable people*], mesmo da classe mais baixa. Assim, por exemplo, uma camisa de linho não é um artigo de necessidade para se viver, no sentido estrito. Suponho que os gregos e romanos viviam muito bem, mesmo sem terem linho. Mas nos tempos de hoje, na maior parte da Europa, um trabalhador diarista respeitável se envergonharia de aparecer em público sem uma camisa de linho, cuja falta supostamente denotaria aquele desonroso estado de pobreza no qual, como se presume, ninguém pode cair a não ser por conduta extremamente má. Analogamente, o costume fez com que sapatos de couro sejam um artigo de necessidade na Inglaterra. A pessoa respeitável, de qualquer sexo, mesmo a de condição mais pobre [*the poorest creditable person*], se envergonharia de aparecer em público sem eles[13].

Em uma sociedade na qual o acúmulo de riquezas e bem materiais é valorizado, aparecer em público como alguém que se encontra em condição de pobreza será considerado uma vulnerabilidade socialmente vergonhosa, uma falha individual que prejudica sua credibilidade. Questiono se este diagnóstico ainda vale para nosso tempo? Adianto que a resposta é positiva tal como comprovam alguns exemplos de estudos sociológicos.

Pesquisas brasileiras sobre o Programa Bolsa-Família – doravante designado de PBF – ajudam a problematizar as tensões entre pobreza e humilhação já iniciadas por Smith há três séculos. Segundo Rego e Pinzani:

---

[13]SMITH, 1996, p.322, colchetes meus.

> Os pobres no Brasil vivem continuamente em uma tensão: por um lado, são excluídos e humilhados por parte de um sistema econômico e legal que os prejudica; por outro, recebem o apelo a se considerarem parte do mesmo sistema, e assim, respeitarem suas regras e normas sociais e legais.[14]

Nota-se que nessa situação paradoxal em que, por um lado, há programas assistencialistas governamentais de combate à pobreza que visam assegurar aos beneficiários o acesso a certos direitos básicos e condições de vida decentes pode ter como efeito inesperado, por outro lado, a humilhação. Se, por vezes, algumas bolsistas relatam reconhecimento de sua autonomia (em seu sentido básico de fazer escolhas com seu dinheiro)[15], em outros momentos apresentam vergonha de sua condição de beneficiária dependente de renda pública[16]. Como explicar essa aparente contradição? Trata-se de mero sentimento difuso ou de um fenômeno objetivo de humilhação? Um modo de reconstruir e problematizar essa questão é investigar o que é considerado vergonhoso por essas bolsistas. Quais dependências e vulnerabilidades elas tentam esconder?

Interessa-me como paradigma sociológico as entrevistas realizadas com bolsistas do PBF residentes em Itaboraí, região metropolitana do Rio de Janeiro[17]. Nelas, as beneficiárias relatam a vergonha da participação no Programa desde o momento inicial de cadastro no Programa até seu envolvimento com os agentes institucionais (assistentes sociais, agentes dos postos de saúde, professores dos colégios de seus filhos, etc.). A primeira vez que a vergonha, e sua exposição pública, aparece é na etapa de requisição da Bolsa, no setor de cadastramento. Neste momento, o pobre, que já se encontra fragilizado por sua situação concreta de dificuldade financeira, recebe a identidade institucional de pobre.

---

[14] PINZANI; REGO, 2013, p. 32.

[15] Cf. REGO; PINZANI; 2013.

[16] Cf. MARINS; 2013.

[17] MARINS, 2013.

Em um segundo momento, a vergonha social também ocorre no ambiente financeiro dos bancos e nas casas lotéricas. Algumas beneficiárias relatam esconder seus cartões de bolsistas até o último momento do saque, dado que teriam receio de não se enquadrarem como clientes "normais". Chama atenção sua relação com a frase escrita nos cartões "Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e Programa Fome Zero", pois, segundo algumas entrevistadas, isto as lembraria de modo forçoso e frequente de sua situação de vulnerabilidade e dependência socioeconômica como pobre [18]. Eis a fala de Carla sobre o cartão:

> Tá lá escrito, né? Combate à fome. E aí, a gente fica envergonhado porque eles acham que somos esfomeados. As pessoas ficam sem graça por estar no programa do fome zero, né? Tipo assim, quando a moça atende o 0800, a gente sente vergonha. Ainda bem que ela não nos vê, só ouve. (risos).[19]

A vergonha e a humilhação também pairam nos setores de fiscalização dos postos de saúde e das escolas, como no caso de Naiara que, ao receber a visita da agente de saúde, foi cobrada por uma "postura de comprometimento":

> A Agente de Saúde vinha aqui em casa e perguntava: "Com que você gasta o dinheiro do Bolsa Família? Seu esposo compra bebidas?" E fiquei pensando só comigo: não tem necessidade de perguntar com que a gente gasta, pô! Sabe que a gente tá numa situação difícil, às vezes fica sem leite para dar pras crianças, né? E ainda perguntar se meu marido bebe, até ofende, entendeu? Elas são muito agressivas, trata mal as pessoas. Mas eu

[18]MARINS, 2013.

[19]*Ibidem*, p. 124.

> tinha que me controlar, senão podia perder o Bolsa Família.[20]

Nota-se que alguns agentes dotados do poder de fiscalização utilizam seu posto para expor publicamente o beneficiário à situação de dependência, não só em relação ao programa, mas a eles também. No caso da fiscalização dos professores com as crianças beneficiárias, utiliza-se da cobrança pública ao aluno como se fosse um "recurso pedagógico" para incentivá-lo a melhorar seu desempenho. Eis a fala de Luciana sobre o comportamento da professora com seus filhos, na sala de aula:

> Na escola, a Professora fica falando pros meus meninos: "Se continuar levado, você vai perder o Bolsa Família." Meu filho veio chorando para casa por causa disso. A Professora disse bem assim: "se você não melhorar o dever, eu vou mandar tirar o Bolsa Família." O Bruno veio chorando pra casa. Ela diz: "Vou mandar para o Conselho Tutelar, hein!" O meu filho ficou com medo. Ela fica falando: "Eu vou dar baixa, hein!" E o que eu faço? Meu filho já não quer estudar lá, porque, mesmo que ela não fale, ele já acha que ela vai brigar.[21]

Corrobora a fala de Naiara:

> Tipo assim: tem professor que faz chantagem, né? Aquele aluno que falta ou que fica perturbando, os professores falam: "Você tá faltando muita aula, vão cortar o Bolsa Família da sua mãe." Comentam: "Você não pode ficar faltando". E eles falam mesmo, na frente dos outros. [...] .[22]

Vistas as narratividades de fundo acerca da vergonha social que se entrelaçam com casos de (a) recebimento da identidade institucional

[20] *Ibidem*, p. 131.

[21] *Ibidem*, p. 130.

[22] *Ibidem*, p. 131.

de pobre, (b) de modos forçosos de exposição à situação de vulnerabilidade socioeconômica, (c) da cobrança constrangedora de posturas de comprometimento, pode-se agora reconstruir a partir de dentro a normatividade sobre a humilhação.

Uma segunda concepção vinculada à teoria tradicional que pode ajudar nesta investigação é a de Erving Goffman (1993) sobre *estigma social*, dado que em todos os casos citados subjaz um debate acerca de identidades ditas não-creditáveis, ou melhor, marcadas como socialmente indesejáveis. A teoria do estigma social de Goffman é paradigma para esta análise. Segundo ele, certas concepções identitárias estão inseridas com mais força nas relações intersubjetivas, as quais não só moldam o comportamento como também geram padrões de expectativas e de repulsa. Trata-se de identidades interrelacionais com faces de Janus que, ao mesmo tempo, apontam para o modelo esperado e também para aquilo que deve ser recusado. Interessa ao autor, particularmente esta segunda parte, mais especificamente, aqueles fenômenos de marcação social de certos indivíduos e grupos como desviantes desse padrão.

Goffman arrisca dizer que só haveria um único homem isento totalmente de vergonha nas sociedades liberais contemporâneas (similares à norte-americana), a saber:

> [...] há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com sucesso recente nos esportes. Todo homem americano tende a encarar o mundo sob essa perspectiva, constituindo-se isso, num certo sentido, um sistema de valores comuns na América. Qualquer homem que não consegue preencher um desses requisitos ver-se-á, provavelmente – pelo menos

> em alguns momentos – como indigno, incompleto e inferior.[23]

No entanto, interessa o ato de marcação de grupos como estranhos e desviantes deste padrão normativo, ou melhor, alteridades que não só escapam ao paradigma identitário como também se caracterizam como *deterioradas* em comparação ao modelo padrão. Goffman a define como *estigma* social:

> Quando o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um *estigma*, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real.[24]

Tal palavra significa o ato de *marcar*, tanto para melhor quanto para pior, certos indivíduos e grupos que possuem características que se distanciam do paradigma normalizante. Dentro deste contexto, *a humilhação poderia ser encaixada como prática de exposição pública à vergonha, de modo a tornar visível a identidade deteriorada, ou melhor, os estigmas de certos grupos de indivíduos* – no caso da pobreza, os estigmas dos pobres como pessoas de baixo valor, preguiçosos, parasitários, viciosos, culpados por sua própria situação de vulnerabilidade socioeconômica.

---

[23] *Ibidem*, p.110

[24] GOFFMAN, 1993, p. 6.

Não obstante, como solicitar que a pobreza e os estigmas que a acompanham não sejam mais considerados vergonhosos em sociedades socioeconomicamente de tipo capitalista, com as quais a própria reprodução material e simbólica do sistema se alimenta de ideologias que, por detrás do valor da liberdade, ocultam formas de vida reificadas? Uma investigação entre pobreza e humilhação que ignore tal fato soa, no mínimo, ingênua pós-Marx, principalmente quando se considera que as classes mais abastadas reproduzem seus bens sobre o trabalho precário dos mais pobres; todavia, o que particularmente me interessa é a concepção contemporânea de vida boa que está conectada com este tipo de sistema, a saber, *o modo de vida neoliberal*. Neste escopo, uma teoria crítica da sociedade não questiona somente formas de humilhação que expõe publicamente os estigmas (como naqueles casos das bolsistas do PBF), mas mergulha na própria estrutura ideológica que subjaz e reproduz a lógica de que ser pobre corresponde a ter menos valor.

Dando prosseguimento à reconstrução, em "The New Way of the World: On Neoliberal Society", Dardot e Laval investigam o aspecto fundamental da racionalidade deste tipo de sistema que "[...] estrutura e organiza não somente as ações daqueles que governam [rulers], mas também daqueles que são governados [the ruled]"[25]. Seu ponto é mostrar que esta nova lógica de racionalidade do mundo, aqui entendida como ideologia, não está desprendida da forma de um sistema socioeconômico, mas acompanha o apoio de um paradigma que molda a subjetividade e da estruturação das relações sociais típicas das sociedades capitalistas neoliberais. Este modelo não só critica o modelo de bem-estar social como também defende um modo de vida cujos indivíduos atuariam como *empreendedores de si*, ou seja, agentes totalmente responsáveis pelos seus sucessos e fracassos não somente nas relações econômicas, bem como em todas as demais áreas da vida (educação, saúde, relações afetivas, etc.), transportando a lógica da competição/rivalidade econômica para campos que outrora operavam através de outras narrativas. Neste esquema, a possibilidade da vergonha social diante da pobreza e da vulnerabilidade socioeconômica, portanto,

[25] DARDOT, LAVAL, 2013, p.4, tradução minha.

não é algo que meramente escapa a esta lógica (como tipologia de rompimento do reconhecimento), mas que, justamente ao contrário, a confirma, pois aquele que se envergonha da pobreza só assim o faz pois a reconhece como sinônimo de fracasso pessoal e não como fruto de uma estrutura injusta. Assim, tem-se uma dupla observação quanto ao fenômeno. Se por um lado, constata-se a existência de possíveis atos humilhantes por parte de certos agentes de autoridade institucional (como aqueles descritos anteriormente no caso do PBF), por outro, corre em paralelo uma lógica de vergonha da pobreza que faz com que os próprios indivíduos assumam para si o ônus de responsabilidade por sua condição (independente da existência de um agente que incuta tal ação). Em suma, os fenômenos da humilhação só são possíveis, pois, ao mesmo tempo, já estão internalizados ideologicamente sob essa falsa lógica da total responsabilização. Cabe então perguntar se a percepção desse duplo processo, invalida uma investigação de teor crítico sobre a vergonha social ou se é justamente dentro de seu caráter contraditório que se deve aprofundar?

Opto pela segunda opção, sobretudo por entender que o papel da TC seja trazer à superfície as tensões e contradições de fenômenos complexos. Pois ao olhar para eles que se revela a estrutura que, ao mesmo tempo, prende e atrai. Assim, cabe mostrar como o diagnóstico sobre a vergonha social pode revelar os entraves e, simultaneamente, os potenciais de emancipação imanentes a sua própria estrutura. Seus entraves à emancipação são justamente aqueles fenômenos de exposição pública à vergonha social (caracterizados como humilhação) e seus potenciais emancipatórios correspondem ao esclarecimento da própria ideologia que a subjaz.

## III - Um caminho possível, não o único.

Quais as vantagens de efetuar a tarefa crítica a partir de fenômenos como esse, que em um primeiro olhar pouco revelam além de sentimentos dispersos? Para tanto, trago novamente a citação da epígrafe que abre este artigo, com a qual pergunto se não caberia a uma crítica social questionar se ações ou condições que aparentemente refletem somente sentimentos difusos de mal-estar ou de vergonha não

deveriam suscitar revolta ou, ao menos, tornar-se objeto de investigação para uma teoria crítica da sociedade? Questiono se não estariam imbuídos nesses fenômenos de desorientação e lesão os engates que permitem a construção de um diagnóstico de tempo sobre aquilo que afeta os potenciais de autorrealização, autodeterminação ou, ao menos, os entraves para uma vida conscientemente conduzida?

Nesta esteira, Mattias Iser volta ao projeto do primeiro Honneth acerca das fenomenologias de injustiças e desrespeitos – que parte das reações emocionais negativas de desorientação e de revolta para estruturar o processo de construção de uma linguagem para os fenômenos de desrespeito – todavia, sem com isso embarcar em uma análise de questões teleológicas identitárias profundas (sobre a relevância das três dimensões do reconhecimento para o processo de formação da identidade íntegra), tampouco de um psicologismo forte que somente a psicanálise pode explicar (sobre o modo como os indivíduos sofrem e exteriorizam sua identidade fragmentada.. Iser retorna às reações emocionais negativas somente como ponto de partida, sem amplas pretensões de decifrar e "esclarecer o mecanismo psíquico da resistência"[26], tampouco de ter expectativas de que se gere "um potencial de mobilização para a luta"; ele volta a elas *apenas* como fio condutor de análise, uma espécie de etapa do diagnóstico com "função heurística"[27], ou seja, capaz de poder servir de chave de descoberta da lógica que a subjaz.

Cabe notar que aqui trabalho com a perspectiva de que a *praxis* social não é simplista, com a qual de um lado está o sofrimento e de outro a emancipação, polos duais, nas quais uma vez identificado o primeiro, abrir-se-ia quase que espontaneamente os caminhos para fluidez do outro. O trajeto dos sofrimentos e reações emocionais negativas podem entrelaçar-se não só com a revolta legítima (denunciando a injúria do outro), mas também com as patologias. Como no caso da vergonha social anteriormente investigada, que mostra como certos fenômenos podem revelar-se, ao mesmo tempo, ora

[26] ISER, 2013, p.113.
[27] ISER, 2013, p.115.

como produtos de práticas de humilhação (que devem ser combatidas) ora como parte integrante de uma ideologia danosa.

## Referências bibliográficas

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **The New Way of the World: On Neoliberal Societ**y. NY: Verso, 2013.

DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça social.** 6. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2005.

DISSONÂNCIA. Revista de Teoria Crítica. Teoria Crítica e Psicanálise.Unicamp, v. 1, n.1, 2017.

FRASER, Nancy. "Reconhecimento sem ética?". Em: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria Crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007, 113-140;

_____; Honneth, Axel. **Redistribution or recognition.** A politicalphilosophical Exchange. London/New York: Verso, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

ISER, Matthias. "Desrespeito e revolta". **Sociologias**, 33, 2013, 82-119

MARINS, Mani. T. A. A construção de fronteiras simbólicas entre os "pobres": o caso do Programa Bolsa Família. 2013. 213f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, Brasil, 2013.

RENAULT, Emmanuel. A Critical Theory of Social Suffering. **Critical Horizons**, 11 (2), 2010, 221-241.

REGO, Walquiria; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família:** autonomia, dinheiro e cidadania. SP: Unesp, 2013

SENNETT, Richard. **The Hidden Injuries of Class**. W.W. New York: Norton Company, 1993.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas.** Volume II. Coleção "Os Economistas". Tradução de Luiz João Baraúna. SP: Nova Cultura Ltda., 1996.

# O Sofrimento Social e a Necessidade como conceitos e paradigmas da crítica social

Evânia E. Reich[1]

Por muitos autores a naturalização do sofrimento como parte constituinte da existência dificulta a fundamentação de uma crítica da sociedade a partir de tal objeto. Segundo Emmanuel Renault, embora a descrição da realidade do sofrimento deva ser constituinte de uma das tarefas essenciais de políticas fundamentais, ainda assim existe um receio cada vez maior de se admitir que a categoria do "sofrimento" possa designar um verdadeiro problema social capaz de se tornar em objeto de uso político pertinente. A rejeição do tema do sofrimento como fundamento parece ser geral. A sociologia o rejeita em face da sua dimensão psicológica ou cultural, a psicologia por não querer correr o risco de uma moralização indesejada, as teorias liberais por negarem o apelo ao paternalismo estatal que possa interferir na felicidade dos indivíduos, e por último, os republicanos arendtianos veem nas referências ao sofrimento a manifestação de uma política da piedade, a qual eles opõem uma definição da política como uma alegria ativa de estar juntos. [2]

O objetivo de Renault, contra todas essas teorias, é mostrar que uma referência política ao sofrimento pode contribuir a uma retomada da crítica social. Todo sofrimento não é de interesse do político, mas a descrição da realidade vivida do sofrimento ligado à

[1] Doutora em filosofia política pela Universidade Federal de Santa Catarina.
[2] Cf. RENAULT, 2008, P. 6.

dominação, à violência e à injustiça pode constituir o objeto de um discurso que permite ir além das questões ligadas à eficácia econômica, ao respeito igual dos direitos universais e, sobretudo, sair da sociedade da invisibilidade, possibilitando aos indivíduos sofredores a capacidade de reivindicar e agir coletivamente para a transformação de sua existência.

Nancy Fraser, em seu texto *Lutas por Necessidades* investiga de que maneira a necessidade pode ser o conteúdo para uma teoria crítica. Para Fraser não é com base na análise das necessidades em si mesmo, que são consideradas elementos subjetivos, mas antes nos discursos sobre a necessidade que se pode conseguir fazer a crítica. É somente na análise dos discursos sobre as necessidades que é possível reivindicar políticas públicas subsequentes. Além disso é também através dos discursos sobre as necessidades que se consegue apreender as relações de poder internas às sociedades. São eles que conseguem mostrar o lado não aparente das necessidades que estão imbricadas na relação de poder. Os discursos políticos tendem a mostrar quais são as necessidades e direcioná-las para os seus próprios interesses. Neste sentido Nancy Fraser mostra que os discursos políticos não são neutros e modelam as políticas públicas conforme seu próprio interesse. Somente através de uma luta e um processo de politização que deve ocorrer de baixo para cima, que um discurso autêntico, não especializado, pode aflorar desafiando o poder, os vocabulários e os paradigmas de uma sociedade.

Assim, o sofrimento em Emmanuel Renault e a necessidade em Nancy Fraser são interessantes porque trazem à tona a discussão de como essas duas categorias, consideradas subjetivas, "psicologisantes" ou culturais, podem designar verdadeiros problemas sociais que possibilitem um uso político pertinente. Parece-me que para ambos os autores a preocupação é transformar essas duas categorias em objeto da crítica social. Com esses objetos, os autores indicam que a dominação não ocorre apenas na esfera econômica, e neste sentido o objetivo é determinar como uma abordagem do sofrimento social, (Renault) e da necessidade (Fraser) podem contribuir para a retomada da crítica adaptada à questão social que leva em consideração tanto o sofrimento quanto a necessidade.

O objetivo, portanto, do presente trabalho é mostrar de que maneira Emmanuel Renault, com a sua categoria de sofrimento social, e Nancy Fraser, com a de necessidade, conseguem atualizar e realizar uma outra forma de fazer Teoria Crítica.

## I - Emmanuel Renault

O conceito de sofrimento como dimensão e valor político é ainda bastante contestado. A questão preeminente é a de saber se o sofrimento pode ser objeto de uso político, ou seria apenas de uso moral ou terapêutico. O que Renault pretende é, por um lado, "justificar que essa referência ao sofrimento social pode verdadeiramente desafiar o mundo contemporâneo nas suas especificidades, e por outro lado, mostrar o interesse desse modelo de crítica social em face de outros modelos que são mais correntes e até menos problemáticos". [3]

Toda teoria crítica tem como objetivo produzir uma descrição pertinente dos males sociais e encontrar ou produzir sujeitos políticos capazes de intervir no processo de transformação social, e esses dois objetivos podem ser perseguidos de formas diferentes. Segundo o primeiro estilo, uma teoria crítica é a expressão e a justificação de uma crítica social prática. Isto é, ela depende dos movimentos sociais, das lutas sociais ou processos políticos, através dos quais se identificam os males específicos da sociedade. Esse tipo de crítica se empenha em demonstrar que os males indicados contam efetivamente entre os principais males existentes e inevitáveis na sociedade. São esses atores políticos que de alguma forma colocam em obra a crítica. Melhor dizendo, são eles que permitem a teoria retirar elementos, através das reinvindicações e lutas desses grupos, para a sua crítica. Para Renault é esse tipo de crítica teórica que irá descartar o conceito de sofrimento social, pois eles dirão que apelar para o sofrimento social sem seus portadores organizados é ineficaz para colocar em evidência ou em pauta os principais males da sociedade.

[3] RENAULT, 2008, p. 370.

Assim, para Renault, o conceito de sofrimento precisará de um segundo tipo de teoria para se tornar portador legítimo dos males sociais, susceptível da crítica. Isto é, uma teoria que não pressuponha uma identificação dos males sociais através dos movimentos sociais, lutas, ou processos políticos atuais, mas busque nos escombros da sociedade o que acarreta a vida difícil de ser vivida. Assim, o tipo de crítica que faz uma referência ao sofrimento pode então realizar uma função neste segundo tipo de teoria, justamente porque não necessita desses portadores. Esse tipo de crítica teórica não está atrelado a esses movimentos ou lutas sociais, porque o que ela quer criticar e colocar em evidência são justamente tipos de sofrimentos sociais que ainda não estão inseridos nas pautas das lutas ou movimentos sociais, ou nos processos políticos em curso. É assim que esse outro tipo de crítica pode oferecer uma gramática dos males sociais que estariam ausentes nestes portadores utilizados pelo primeiro modelo teórico. Assim essa teoria identificaria um certo número de males sociais que não são levados em conta ou são minimizados pelos processos políticos institucionalizados e pelos movimentos sociais. Para Renault, estamos diante de males sociais característicos de nossa época que são melhores descritos através do sofrimento social, os quais o vocabulário político ordinário não consegue colocá-los em evidência.[4] Parece-me, portanto, que para Renault a teoria crítica que se utiliza do conceito de sofrimento social se justifica e é absolutamente legítima na medida em que ela estaria suplantando uma falta na tradição da crítica social.

Renault vai ainda mais longe, e aponta o sofrimento dos indivíduos como causa do seu não engajamento em lutas e movimentos sociais, o qual possibilitaria a visibilidade de seus males. As práticas institucionais que tornam seus sofrimentos invisíveis conduzem a "delegitimizar" todo engajamento no espaço público e político.[5] A teorização do sofrimento social tem então como objetivo colocar em visibilidade os sofrimentos sociais, e igualmente induzir os indivíduos para uma nova relação com o seu sofrimento, que seja susceptível de lhe retornar à capacidade de ação e engajamento político. Esse conceito

[4] Cf. RENAULT, 2008, pp. 370-373.
[5] Cf. RENAULT, 2008, p. 373.

de sofrimento permite assim uma reflexão sobre fatores que fazem obstáculos a própria luta social.

Um dos trabalhos mais eminentes citados por Renault é o do sociólogo Pierre Bourdieu, no seu livro *La misère du monde*. Bourdieu através do testemunho de homens e de mulheres, em diferentes situações espaciais e condições de trabalho, desde moradores de um determinado bairro ou rua, até trabalhadores de fábricas, deixa falar as vozes emudecidas, vozes que "o confiaram sua existência e dificuldade de viver".[6] *La misére du monde* de Bourdieu, "contribuiu a transformar os problemas sociais invisibilizados em objeto de preocupação pública e de confrontação política". [7]

Para Renault, o sociólogo possui a função de porta-voz crítico sobre dois aspectos. Por um lado, ele possui a função de neutralizador dos obstáculos que impedem certos sujeitos de ter acesso à uma posição de locutores de seus sofrimentos e portadores de suas reinvindicações no espaço público político, e por outro lado, ele é o crítico que luta contra os porta-vozes institucionais que instrumentalizam o sofrimento, ou que contribuem para amenizá-lo. Bourdieu critica os homens políticos, mas também os sociólogos que se utilizam de seu capital simbólico para impor sua interpretação do sofrimento.[8]

Podemos inferir vários exemplos para corroborar essa crítica. Podemos pensar nas políticas públicas brasileiras, quando estas instrumentalizam o sofrimento dos indivíduos ou grupos sociais através de promessas e ações que possuem como resultado algo que está mais para suprir seus próprios interesses partidários ou políticos do que propriamente sanar as necessidades dos indivíduos sofredores. Recentemente o prefeito de São Paulo, Dória, colocou em prática um projeto de saúde pública direcionado aos moradores de rua consumidores de craque, que consistia na internação compulsória dos habitantes da "Cracolândia". Além dos vários problemas na implementação do projeto, desde a falta de leitos nos hospitais destinados a concretização do programa, até a forma desumana como

[6] BOURDIEU, 1993, p. 9.
[7] RENAULT, 2008, p. 378.
[8] Cf. RENAULT, 2008, p. 375.

esses indivíduos foram vistos pelo poder público (como o lixo da cidade), o maior problema da ação do prefeito diz respeito a sua verdadeira intenção. O que o prefeito pretendia, e deixou bem claro em muitas entrevistas, era a revitalização da área ocupada pelos moradores da Cracolândia.[9] É neste sentido que a ação do prefeito pode ser vista como a instrumentalização do sofrimento social, tendo como objetivo o seu próprio interesse. Não se está aqui defendendo que um espaço público deva ficar a mercê de moradores de rua e consumidores de drogas. No entanto, a transferência desses moradores necessitava a provisão de um novo local que pudesse lhes servir de moradia, inclusive porque muitos desses moradores não eram drogados e não poderiam, mesmo que compulsoriamente, fazer parte do programa de saúde. No intuito de colocar em prática seu verdadeiro projeto, todos os moradores foram considerados consumidores de crack.

Entre os filósofos, Renault cita o trabalho crítico de Axel Honneth, como um exemplo de teoria que possui uma função pragmática. O seu conceito de patologia social tem como fim mostrar que a questão de justiça deve ir além do problema do respeito igual dos direitos universais, e implicar uma crítica às instituições à respeito dos efeitos que elas produzem, quando o resultado que elas produzem, mesmo quando se submetem às regras de funcionamento e aos seus princípios de justificação, acarreta um obstáculo para a realização da liberdade[10].

Neste sentido, Honneth entende que um dos requisitos para a investigação do desenvolvimento de uma teoria da justiça crítica seria reconstruir normativamente, a partir da multiplicidade da realidade social, aquelas instituições ou práticas que realmente contam como apropriadas para assegurar e realizar os valores gerais. A partir disto, a investigação teórica deve assegurar que a reconstrução normativa não permaneça apenas na afirmação das instâncias já existentes da eticidade, mas mostre em que medida estas práticas já não representam os completos valores gerais já encarnados de uma sociedade, e que as

[9] Disponível em: https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/doria-pede-a-justica-internacao-compulsoria-de-usuarios-de-drogas.ghtml. Acesso em: 28 set. 2017.
[10] A noção de Liberdade aqui deve ser entendida no sentido de autorrealização.

instituições já não cumprem o que prometem.[11] Honneth sustenta que as deliberações políticas tendem à privilegiar o ponto de vista da justiça e a tornar invisível o conjunto dos problemas que advém das patologias sociais. A crítica das patologias sociais coloca justamente em visibilidade, através de uma atualização, os problemas sociais negados ou atenuados pelo discurso político ordinário.[12]

Para Renault a crítica como atualização que tanto se vê em Honneth como em Bourdieu consegue fazer emergir em toda a sua crueldade os aspectos insuportáveis e viciados do mundo real que o discurso social tem uma tendência a ocultar. Desta maneira a crítica contribui para neutralizar as justificações sociais.[13]

## II - Nancy Fraser

Várias questões são aquelas que Fraser, no capítulo de seu livro, *A Luta em torno das necessidades*, tenta responder. Duas, porém são de extrema relevância para este trabalho: 1. Quais são as implicações do idioma das necessidades, sobre as mudanças nas fronteiras entre as esferas políticas, econômicas e domésticas da vida e na estrutura social do capitalismo tardio? 2. Este idioma denota uma ampliação da esfera política, ou ao contrário, uma colonização do dito âmbito por modos de poder e controle social? E quais as oportunidades e obstáculos o tema coloca para os movimentos que buscam transformações sociais?[14]

Primeiramente é preciso deixar claro, tal como o faz a própria Fraser, que o que lhe interessa na sua investigação não são as necessidades propriamente ditas, isto é, falar daquilo do qual necessitam os indivíduos, mas antes falar sobre os discursos sobre as necessidades. Portanto, o foco de seu trabalho é a política de interpretação das necessidades. Neste sentido, ela se coloca a seguinte

[11] Cf. HONNETH, 2014, introdução.
[12] Cf. RENAULT, 2008, p. 377.
[13] Cf. RENAULT, 2008, p. 378.
[14] Cf. FRASER, 2015, P. 77.

questão: Sobre que perspectiva e com vistas a quais interesses as necessidades são interpretadas? Para a filósofa, as teorias básicas tendem a esquecer que quem interpreta as necessidades é uma instância política, e como tal tem sempre um interesse próprio. Além do que, assumem que a interpretação e as formas do discurso político para interpretarem as necessidades são adequadas e justas. Por isso, as teorias fracassam em problematizar a interpretação sobre as necessidades e negligenciam questões políticas importantíssimas, do tipo, em quais instituições são desenvolvidas as interpretações sobre necessidades? E quais tipos de relações sociais ocorrem entre os interlocutores?[15] Para tentar resolver esta falha das teorias básicas, Fraser tenta explicar que os públicos interlocutores podem ser diferenciados conforme seu poder relativo. Alguns possuem um enorme poder, seguidamente são os grupos hegemônicos, capazes de estabelecer discursos que encerram qualquer avanço no debate para os demais grupos menores. Outros, são os pequenos grupos, fechados em si mesmos e delimitados, incapazes de ultrapassar as fronteiras de suas esferas. Os primeiros tomam a iniciativa de formar grupos homogêneos com o objetivo de influenciar a definição do que é do âmbito político, e do que não é. Fraser localiza três tipos diferentes de grupos que irão tentar inserir seu discurso sobre as necessidades no âmbito político a fim de que suas reinvindicações possam ser escutadas. O discurso que ela chama de opositivo, são aqueles em que as necessidades são politizadas a partir do eixo basal da sociedade; das mulheres, dos negros, dos trabalhadores, dos indígenas, etc. Esse discurso vai tentar mostrar que suas necessidades e problemas não se referem às questões que se limitam ao campo doméstico ou econômicos, mas antes que são verdadeiras questões políticas que devem inserir-se no discurso das políticas públicas e direitos. O segundo discurso é aquele da reprivatização. Este irá tentar de todas as maneiras despolitizar o primeiro discurso. Irá insistir sobre o fato que determinadas reinvindicações referem-se ao campo doméstico e não político. É o caso, por exemplo, de sociedades patriarcais que defendem que a agressão doméstica contra as mulheres deve permanecer no âmbito familiar. Ou o discurso econômico liberal, que insiste em apontar o fechamento de uma fábrica não como uma questão política,

[15] Cf. FRASER, 2015, p. 79.

mas apenas como uma prerrogativa do proprietário privado. Esses dois grupos, opositivo e de reprivatização, que se encontram na esfera doméstica e econômica, definem os eixos da luta sobre as necessidades na sociedade capitalista tardia. Por último, tem-se o discurso dos especialistas. Neste âmbito, o conteúdo interpretado das necessidades já alcançou o status político. Essas necessidades que foram politizadas tornam-se a partir daí candidatas à provisão do estado. Os discursos dos especialistas são os veículos para traduzir as necessidades fugidias[16] politizadas em objeto de intervenção do Estado.[17]

Qual é o interesse dessa divisão feita por Fraser? Para a filósofa essa divisão permite mostrar, primeiramente, que as lutas e exigências dos grupos enfraquecidos permitem revelar as suas necessidades enquanto problemas políticos e não apenas domésticos ou econômicos. E são esses discursos que podem modificar as interpretações que os Estados fazem das necessidades. Os discursos sobre as necessidades dos especialistas, institucionalizados em aparatos do Estado, tendem a se tornar "normalizantes", com o intuito de estigmatizar os desviantes. Quando finalmente um discurso doméstico passa para a arena do político, questões do âmbito do direito são levantadas com o intuito de oferecer uma resposta às suas necessidades. Quais são as necessidades das mulheres agredidas? Elas precisariam somente de abrigo temporário? Ou, isso por si só não resolveria seus problemas ao longo prazo? Não necessitariam também de creches para seus filhos? Ou, não seria melhor a provisão de um salário familiar assistencial possibilitando-lhes a guarda e o cuidado de seus próprios filhos? Essas são questões que o grupo de especialistas poderia se fazer.

Como conclusão, Fraser coloca algumas questões que ficam mais ou menos em aberto. Uma delas é a dúvida sobre se seria possível distinguir entre melhores e piores interpretações das necessidades das pessoas. Para essa questão, Fraser vai afirmar que é necessária "uma explicação da justificação interpretativa". Isso significa que Fraser, fiel ao seu modelo de paridade participatória, entende que as interpretações

[16] As necessidades fugidias são aquelas advindas dos dois primeiros grupos: opositivo e de reprivatização.
[17] Cf. FRASER, 2015, pp. 84-85.

das necessidades são melhores quando atingidas por meio de processos comunicativos que mais se aproximam dos ideais de democracia, igualdade e justiça[18]. Ela afirma que:

> Justificar algumas interpretações de necessidades sociais, como melhores do que outras, implica equilibrar considerações procedimentais e consequencialista. As considerações consequencialistas prescrevem que as melhores interpretações são aquelas que não são desavantajosas para alguns grupos frente aos outros. [19]

Claramente se as interpretações das necessidades favorecem um grupo hegemônico altamente poderoso, em detrimento de um grupo minoritário enfraquecido, causando a este último uma desvantagem social e econômica em relação aos outros grupos, então esta não seria a melhor interpretação das necessidades. Quando por exemplo, um grupo econômico decide fechar uma fábrica em uma determinada região, levando em consideração a queda do seu lucro, oferecendo assim algumas compensações financeiras ou realojamento em outras fábricas para esse grupo enfraquecido, quase sempre essas contrapartidas não suprem as necessidades econômicas e sociais (afinal o desempregado perde o seu status de trabalhador) dos trabalhadores.

Parece-me que para Fraser o problema reside tanto na dificuldade que os grupos mais fracos - os chamados opositores - possuem para que seus problemas cheguem nos ouvidos dos grupos especializados, quanto o próprio tratamento que esses últimos darão aos problemas dos primeiros. Nem sempre as necessidades são tratadas fazendo jus às aspirações dos grupos necessitados. Ao contrário, muitas vezes, ou por questões ideológicas, ou por questões de poder, o resultado das interpretações sobre as necessidades dos grupos mais fracos não consegue resolver verdadeiramente o problema de forma a trazer uma solução.

---

[18] Cf. FRASER, 2015, p. 103.
[19] FRASER, 2015, p. 103.

## Considerações finais

Parece-me que ambos os conceitos, quer seja o sofrimento em Renault, ou o de necessidade em Fraser, tem como objetivo realizar uma crítica sobre um problema que, por um lado torna a vida dos indivíduos insuportável, e por outro lado os impossibilita de se apropriarem de certos aspectos reais de sua vida e atividade a tal ponto de não conseguirem se tornar membros ativos e constituintes de vozes dentro das instituições sociais. O sofrimento e a necessidade retiram os indivíduos da participação efetiva e essencial nos movimentos sociais e esferas político-institucionais, a fim de que através de suas próprias vozes possam ser exprimidos seus sofrimentos e necessidades. Para Renault a Teoria Crítica do sofrimento tem o objetivo de mostrar um certo tipo de injustiça que outras teorias, daquele primeiro grupo acima descrito, não conseguem apreender. E não conseguem porque não vão além daquilo que é descrito pelos agentes que ainda possuem vozes. E Fraser, acredita que é somente falando sobre o discurso das necessidades que a teoria consegue dar conta que nem sempre o grupo de indivíduos mais sofrido é aquele que exprime as suas próprias necessidades. Ao contrário, o discurso sobre a apreensão das necessidades é atravessado pelo poder institucional daqueles que possuem as vozes para apontar as necessidades dos emudecidos.

Em Renault "o sofrimento foi separado das vítimas afim de ser reconstruído como uma retórica legitimando os produtores de discursos jurídicos. Quanto mais se fala de sofrimento, mais ele é utilizado para reduzir aqueles que sofrem em silêncio".[20] Para Fraser, está claro que os grupos opositores, aqueles mais fracos são seguidamente emudecidos, e quando suas necessidades chegam nos ouvidos dos especialistas, as suas interpretações podem ser muito diferentes daquilo que o primeiro grupo efetivamente necessita. As vozes dos necessitados são substituídas pelas vozes dos especialistas quando aos primeiros não lhes é dado a oportunidade de participação

[20] RENAULT, 2008, p. 376.

efetiva para justificar suas próprias necessidades. Para que as necessidades dos opositores sejam traduzidas em direitos que realmente façam jus às suas demandas é preciso que suas vozes sejam ouvidas. A crítica sobre os discursos da necessidade possibilita mostrar a lógica e a estrutura destes discursos, ao mesmo tempo em que evidencia a relação de poder e subordinação das interpretações específicas. As interpretações exercidas pelo poder tendem a favorecer os grupos e indivíduos dominantes e a desfavorecer os grupos subordinados, e o resultado é uma naturalização e internalização da interpretação das necessidades que prejudicam o segundo grupo.

## Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **La misère du monde**. Paris: Seuil, 1993.

FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal *Crisis***. London: Verso, 2013.

HONNETH, Axel. **El derecho de la libertad: Esbozo de une eticidad democrática.** Madrid: Clave intelectual, 2014.

RENAULT, Emmanuel. **Souffrances sociales: philosophie, psychologie et politique.** Paris: La découverte, 2008.

Globo.com. **Doria pede à Justiça internação compulsória de usuários de drogas**. Disponível em: https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/doria-pede-a-justica-internacao-compulsoria-de-usuarios-de-drogas.ghtml. Acesso em: 28 set. 2017.

# As diferentes formas de dominação e a oligarquia civil

Nunzio Alì[1]

Hoje em dia, a distribuição de renda e riqueza é uma das questões mais discutidas e controversas. Trata-se de algo empiricamente constatável[2] que a atual distribuição econômica (aqui entendida como o conjunto de renda e riqueza) é demasiado desigual tanto no âmbito global como no nacional. Sobretudo, mostra-se clara a tendência, nos últimos trinta anos, a um constante incremento não só da desigualdade, mas também da concentração econômica nas mãos do 1%, ou mesmo do 0,1%, da população nacional ou global, quando considerada numa perspectiva mais ampla. O tema deste artigo, não obstante, foca-se exclusivamente no âmbito nacional. Desse ponto de vista, uma enorme desigualdade econômica pode criar os pressupostos para uma oligarquia econômica ou civil pela definição oferecida por Winters[3]. Seu primeiro e mais relevante problema é a violação da igualdade política, que impede que todos os cidadãos tenham o mesmo poder de participar na tomada de decisões coletivas. Para detectar o mecanismo de reprodução de uma oligarquia civil é fundamental levar em conta dois aspectos do

[1] Pós-doutorado – Bolsista FAPESP, USP - Departamento de Ciência Política.
Este artigo é parte de um projeto que conta com o apoio de uma bolsa de Pós-Doutorado, processo nº 2018/04606-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).
[2] PIKETTY, 2014.
[3] WINTERS, 2011.

poder político: poder de impacto e de influência. Uma clássica forma de poder político de impacto é o voto, por exemplo, o sufrágio universal e a proibição de vendê-lo são instrumentos para garantir a igualdade de poder de impacto. O poder político de influência é mais complexo e dependente de recursos econômicos. Isso significa que uma grande desigualdade e concentração de renda e riqueza pode representar um vasto poder de influência. Em outras palavras, o poder econômico se traduz em político e, por sua vez, um maior poder político nas mãos dos mais ricos, ou super-ricos, pode alimentar a desigualdade econômica por meio de, por exemplo, uma baixa tributação dos rendimentos mais elevados e uma baixa, ou até inexistente, tributação da herança. Por exemplo, Piketty oferece uma dupla explicação do fenômeno do surgimento de uma nova classe de super-ricos:

> A diminuição da taxa de imposto de renda marginal superior levou a uma explosão de rendimentos muito elevados, o que aumentou a influência política dos beneficiários da mudança nas leis tributárias, que tiveram interesse em manter taxas de imposto superiores baixas ou mesmo diminuí-las e que poderiam usar seus ganhos inesperados para financiar partidos políticos, grupos de pressão e grupos de opinião.[4]

Esse círculo é caraterístico de uma oligarquia civil, e obriga investigar com mais rigor as diferentes formas de poder (por exemplo, político e econômico) e consequentemente identificar as distintas formas de dominação. Na *primeira seção* o propósito será distinguir as formas de poder, seus recursos e os respectivos modos de dominação. Claramente, o escopo principal é esclarecer e identificar a forma de dominação que a desigualdade econômica pode representar, ou seja, a dominação material. Assim, em um primeiro momento, é preciso distinguir entre duas formas principais de poder – relacional e estrutural – e, além disso, introduzir uma separação adicional com base em seus diferentes recursos. Neste escopo, o poder relacional pode ser

[4] PIKETTY, 2014, p. 335, tradução minha.

caracterizado por (pelo menos) duas categorias de recursos individuais de poder: o formal e o material, ao passo que o poder estrutural é definido principalmente por um recurso específico, a saber, a ideologia ou poder cultural. Este último tipo de recurso não é detido por indivíduos em si (como na forma relacional), ao contrário, ele é sistêmico, porque diz respeito às instituições ou subsistemas sociais. De acordo com essas distinções de poder, é possível conceber diferentes formas de dominação: relacional, formal e/ou material e dominação estrutural. Por razões de espaço e tempo, focarei no poder relacional (apesar de esboçar em alguns momentos a relação com o conceito de poder estrutural). O ponto é mostrar como essas duas amplas categorias de recursos de poder individual, formal e material atravessam as clássicas dimensões de poder, como o político, econômico e social. Nesse sentido, cada um desses tipos é caraterizado por recursos diferentes: formal e material. Assim, podemos identificar o poder político formal e o poder político material, bem como o poder econômico formal e o poder econômico material.

O eixo da *segunda seção* será mostrar como um elevado nível de desigualdade econômica pode representar uma dominação material. Essa categorização permite mostrar quais soluções "distributivas" e instrumentos institucionais são mais adequados para impedir o surgimento do fenômeno da oligarquia civil. Pode-se identificar duas soluções paradigmáticas: a micro e a macro solução. A primeira é exemplificada no lema "manter o dinheiro fora da política", que busca impedir que o poder econômico se traduza em poder político por meio de regras rígidas sobre as contribuições de campanhas eleitorais, pela transparência dos interesses financeiros e assim por diante. Em outras palavras, essa estratégia mira isolar o sistema político das influências externas. Assim, eu a chamo de *estratégia isolacionista*.[5] Por outro lado, a macro solução tenta resolver o problema através de reformas radicais do inteiro sistema politico e socioeconômico que, entre outras coisas, visam a reduzir as desigualdades econômicas que podem causar desigualdades políticas. Isso significa que a macro solução envolve amplas e profundas medidas de (re)distribuição de renda e riqueza. Por

[5] Thomas (2017) emprega a mesma terminologia.

essas caraterísticas eu a chamo: a *estratégia de instituições de fundo*[6]. O alvo dessa seção será mostrar como a solução isolacionista não é satisfatória mesmo no caso que ela seja capaz efetivamente de manter o dinheiro fora da politica. O problema é que essa estratégia se baseia nas seguintes premissas: a) o poder politico é capaz de controlar e moldar todas as esferas sociais e, sobretudo, aquela econômica, b) o poder econômico não é moralmente problemático, uma vez que não se pode convertê-lo em poder político. O ponto é que, numa economia de livre mercado e capitalista, a assimetria relacional de poder entre os agentes econômicos condiciona também os resultados do mercado e a conseguinte distribuição, apesar do quadro de regulamentação jurídica da esfera econômica estar predisposto pelas autoridades políticas. Assim, essa assimétrica relação de poder econômico pode representar uma relação de dominação em si. A noção de poder material que atravessa as clássicas categorias de poder politico e econômico é capaz de explicar claramente esse fenômeno. Isso significa que a oligarquia civil não representa um problema somente para a igualdade política. Por isso, necessitamos de uma concepção "política" de justiça social[7] que leve em conta todos os tipos de relações de poder que podem tornar-se relações de dominação, não só politica, mas também econômica. Enfim, ao se preferir a estratégia de instituições de fundo, a sugestão é adotar um sistema pré-distributivo, focado na dispersão da riqueza (em contraposição a um regime meramente redistributivo), como por exemplo, na ideia da democracia de cidadãos-proprietários.

## I – Dominação formal e material

O propósito desta seção é distinguir entre diferentes modos de poder - formal e material – e suas respectivas formas de dominação. Primeiramente, é preciso definir a noção de dominação, pelo menos na concepção mais adequada ao escopo deste trabalho. Aqui, por dominação entendo uma dimensão particular da injustiça social distinta de suas formas mais comuns e discutidas, como no caso da má

[6] Pego emprestado esse termo por Rawls (2000).
[7] RAWLS, 2011.

redistribuição e da falta de reconhecimento (exclusão cultural), ambas paradigmas das teorias de justiça contemporânea[8]. A dominação, que me interessa, se manifesta no momento que alguém está sob o poder arbitrário de outrem, ou seja, vive à mercê da vontade arbitrária dos outros. O que é fundamental esclarecer é que a arbitrariedade que caracteriza a dominação não é capturada pela compreensão clássica da coerção como ausência de interferência externa ou obstáculo por parte de outros. A principal diferença entre coerção e dominação é que a primeira ocorre por meio da força física e/ou ameaça de penalidades, enquanto a dominação pode existir mesmo na ausência de coerção e na presença de "consentimento" fático. Por exemplo, a relação entre empregadores e empregados no mercado livre regulado pelo estado de direito e pelo contrato de trabalho. É verdade que o relacionamento entre empregadores e empregados geralmente não implica coerção por meio de força física ou penalidades, mas a questão da dominação se manifesta quando se reflete sobre as "normas sociais" que permitem a existência de tal contrato de trabalho, que estabelecem os termos do contrato e que moldam todos os arranjos políticos e socioeconômicos que tornam o contrato efetivo e possível. Eu chamo essas "normas sociais" de regras primárias[9], que podem ser jurídicas, políticas e socioeconômicas. Portanto, como afirma Forst, a primeira questão da justiça é a do poder, ou seja, quem o tem e em que medida pode moldar as regras primárias; a dominação ocorre quando indivíduos ou grupos não têm poder adequado para considerar-se coautores dessas regras. Em suma, o conceito chave da noção de dominação é o de poder.

O poder é uma noção complexa e fortemente controversa, com a qual não terei tempo e espaço para apresentar em detalhes todos os seus aspectos. Assim, focarei somente naqueles traços que são relevantes para meu propósito. Primariamente, estou interessado na noção de "poder sobre" (*power over*), isto é, a capacidade e habilidade de influenciar ou determinar a ação ou comportamento de outros atores, como na clássica concepção avançada por Dahl: "A tem poder sobre B na medida em que ele pode fazer com que B faça algo que B de outra

[8] FRASER – HONNETH, 2003.
[9] SHKLAR, 1990.

forma não faria"[10]. Nesse sentido, o poder é sempre um conceito estritamente relacional.[11] É importante ter em mente, como observa Azmanova[12], que essa habilidade de um ator influenciar e determinar o comportamento de outros é baseada na possibilidade de controlar os vários recursos de poder disponíveis. Já que no momento estou interessado em investigar a forma de poder relacional (em seguida o poder estrutural), considerarei os recursos individuais de poder como aqueles que podem ser obtidos por agentes ou indivíduos identificáveis. É difícil conceber uma lista exaustiva de recursos de poder, todavia um bom ponto de partida é a classificação já oferecida por Winters, com a qual identifica cinco dos principais recursos de poder individuais: "poder baseado em direitos políticos formais, poder de cargos oficiais no governo ou ao comando das organizações privadas, poder coercivo, poder de mobilização e poder material"[13]. Por razões de simplificação, considero apenas duas amplas categorias de recurso: formal e material. Ao fazê-lo, incluo na mesma categoria alguns dos recursos de poder identificados por Winters, por exemplo, o poder formal integra o poder baseado em direitos políticos formais e o de cargos oficiais públicos e privados. Essas duas categorias de recurso atravessam as clássicas concepções dos diferentes tipos de poder, como o político e o econômico. Assim, podemos identificar o poder político formal e o poder político material, bem como o poder econômico formal e o poder econômico material. Para entender essa distinção, forneço alguns exemplos abaixo.

Pode-se considerar como poder político formal os direitos políticos formais, bem como o poder do indivíduo que ocupa o cargo da presidência de um Estado. No *primeiro caso*, pelo menos nas

---

[10] DAHL, 1957, p. 202-203, tradução minha.

[11] Compartilho a premissa fundamental de que as relações humanas são quase sempre relações de poder e, na maioria dos casos, as relações de poder são assimétricas. Isso significa que precisamos conceber o poder como um conceito "neutro", nem bom nem ruim. A questão fundamental do poder é saber a maneira como nós justificamos as relações de poder, ou seja se elas são legítimas ou arbitrárias e opressivas. A definição de poder de Forst – "Noumenal Power" - captura todos esses aspectos (FORST, 2015, p. 115).

[12] AZMANOVA, 2011, p. 155, nota n.º 3.

[13] WINTERS, 2011, p. 12, tradução minha.

democracias liberais, "em condições de sufrágio universal e poucos obstáculos à participação política, os direitos políticos formais são os recursos de poder menos escassos e mais diluídos a nível individual"[14]. Ao longo da história, esses direitos (expressos no lema "uma pessoa, um voto") têm sido um poder fundamental, no entanto, altamente contestados, como no caso de indivíduos e grupos que foram excluídos dos direitos políticos formais com base no *status* de escravo-cidadão, raça, gênero, religião e assim por diante. Hoje em dia, a luta pelos direitos políticos formais ainda é uma das reivindicações mais poderosas em países autoritários. É verdade que apenas alguns deles rejeitam oficialmente os direitos políticos, porém muitos países erigem sérios obstáculos a sua realização. No *segundo caso*, uma posição ou cargo político oficial também pode ser considerado segundo o ponto de vista do poder político formal; embora este seu recurso seja maior do que os direitos políticos universais, pois, ao ocupar um cargo de alto nível no governo, no parlamento ou na corporação pública, as instituições políticas permitem que certos atores detenham uma forma de poder altamente concentrada. Nota-se que dois aspectos tornam "formal" o poder de posições ou cargos oficiais. *Primeiro,* uma posição ou um cargo oficial não é possuído definitivamente. Na verdade, o poder que se atribui a tal posição é temporário e dependente da manutenção da posição, assim a perda do cargo implica a perda de poder.[15] Em *segundo* lugar, a continuidade deste recurso de poder não depende, pelo menos intrinsecamente, de ter outros recursos de poder, por exemplo, possuir riqueza pessoal. O que é importante destacar é que ambos os aspectos são válidos também no que diz respeito ao poder econômico, por isso se pode falar de poder econômico "formal". Um caso exemplar é representado pela posição oficial de um CEO. Ele pode ser um ator pessoalmente rico (e muitas vezes ele é), mas sua capacidade de dispor de dinheiro e capital não é devido a sua riqueza pessoal, mas ao recurso de poder intrínseco a sua posição oficial. Se seu cargo for removido, seu poder individual para administrar o capital e controlar a corporação

[14] WINTERS, 2011, p. 13, tradução minha.
[15] WINTERS, 2011, p. 14.

evaporará em breve.[16] No entanto, devemos estar cientes sobre a realidade social em que as posições oficiais políticas e econômicas estão mais ou menos diretamente ligadas à disposição dos recursos de poder material, principalmente em termos de renda e riqueza. Na verdade, a chance de ganhar determinada posição elevada depende da possibilidade de pagar uma educação superior, de ter relações sociais/políticas poderosas, do dinheiro que se dispõe para uma campanha eleitoral, de riqueza e capital pessoal ou familiar e assim por diante. Nota-se que é muito importante manter recursos de poder formais e materiais separados analiticamente, caso contrário, não se perceberia a diferença entre uma dinastia política muito rica, como aquela de Kennedy, Bush ou Clinton e a figura de Barack Obama. Ao mesmo tempo, seria impossível compreender a peculiaridade de alguns novos empreendedores e figuras capitalistas como aqueles da economia 2.0[17].

Passo agora a argumentar sobre o poder material. Com essa noção eu me refiro a determinado nível de acumulação e concentração de renda e riqueza dependente de diferentes contextos sociais, que mesmo uma renda ou riqueza substancial não é suficiente para tornar alguém automaticamente um oligarca. Para fins de exemplificação, Winters e Page[18] falam de oligarquia no caso dos cidadãos pertencentes ao 0,1% da população com o qual cada membro, individualmente, tem cerca de 463 vezes mais recursos de poder material do que o indivíduo médio pertencente aos 90% restantes da população.[19] Nesse caso não estamos falando somente de um nível de poder material imenso, como também de uma grande concentração de riqueza nas mãos de apenas 10 ou 20 por cento da população (*upper class*). É evidente que o poder material em termos de renda e riqueza representa poder econômico, por exemplo, na barganha do contrato de trabalho, na possibilidade de

[16] WINTERS, 2011, p. 15.
[17] BOLTANSKI - CHIAPELLO, 2007.
[18] WINTERS – PAGE, 2009.
[19] Ao usar os mesmos dados sobre a riqueza no Estado Unidos, Winters e Page (2009, p. 773, tradução minha) calculam que "cada um dos 400 americanos mais ricos tem, em média, cerca de 22.000 vezes [a mais] o poder político do que o membro médio dos 90 por cento inferiores, e cada um do top 100 tem 60,000 vezes".

adquirir e alcançar posições sociais públicas e privadas elevadas. Mas, acima de tudo, a grande versatilidade do poder econômico e do dinheiro é a de permitir influenciar seriamente o sistema político. Sua influência é única, e como sugere Winters precisa ser distinta de outro recurso de poder: o *poder de mobilização*. Alguns exemplos notórios de atores que fizeram seu uso foram Mohandas Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela e Vladimir Lenin, ambos capazes de grande influência política.[20] O poder material tem sua unicidade, pois permite aos atores comprar o engajamento dos outros sem exigir nenhum compromisso pessoal com seus objetivos; o único requisito é a compensação material pelos serviços prestados. Já o engajamento é indispensável no caso do poder de mobilização.[21]

O desdobramento das várias causas da crise financeira e econômica de 2007/2008 mostra como é imprescindível levar em conta a distinção entre poder formal e poder material. Por um lado, os agentes econômicos e políticos, foram os responsáveis por essa crise por meio de ações econômicas e políticas específicas e decisões que eles tomaram em razão de seu poder formal. É claro que banqueiros, seguradoras e investidores financeiros com cargo e posição oficial de alto nível nas próprias empresas privadas autorizaram a difusão de instrumentos financeiros inovadores e altamente arriscados, por exemplo, os "credit default swaps". No entanto, se alguns anos antes da crise, a política de desregulamentação não tivesse sido iniciada, esses novos instrumentos financeiros não teriam tido efeitos econômicos tão devastadores. A

[20] Num sistema de Estado de direito, o recurso de poder de mobilização não é particularmente problemático, todavia é diferente no caso de um sistema institucional autoritário ou populista. Machin (2013, p. 124, nota n. ° 5) observa que, mesmo em uma democracia liberal, "pode haver algo preocupante se essa habilidade (mobilização) for o produto de um preciso contexto socioeconômico, por exemplo se pode correlacionar-se com o status socioeconômico dos pais".

[21] O erro principal de Dworkin (2005) e outros liberais é não distinguir esses dois diferentes recursos de poder: o de mobilização e o material. A falta dessa acuidade leva Dworkin a não considerar problemático o poder de influência na esfera política, defendendo somente uma distribuição do "poder de impacto", como no caso da universalidade do voto.

vítima mais notável desse processo de desregulamentação foi a "Lei Glass-Steagall" de 1933, pensada propriamente para evitar futuros efeitos catastróficos de uma crise financeira como aquela de 1929. Parte dessa legislação histórica criou uma separação entre bancos comerciais (com vistas aos depósitos e empréstimos) e bancos de investimento, que subscrevem, compram e vendem títulos.[22] A nova legislação foi assinada em lei pelo presidente Bill Clinton, após uma passagem bipartidária no congresso.[23] Também se tem que notar que as decisões tomadas pela direção da *Federal Reserve*, dirigida por muito tempo por Alan Greenspan[24,] incentivaram a especulação financeira. Por outro lado, é evidente que o impulso para a desregulamentação não teria sido possível sem um grande trabalho de *lobby*, de solicitação e financiamento por aqueles que possuíam um enorme poder material (econômico e financeiro), e que influenciaram a opinião e o debate público. Do ponto de vista do poder relacional, os atores políticos e econômicos foram diretamente responsáveis pela crise de 2007/08 devido a seus poderes formais (em razão de suas elevadas posições oficiais públicas e privadas) e de seus poderes materiais. O drama é que, em muitos casos, ambos os poderes coincidem no mesmo ator.

Não é possível atribuir todas as causas da crise de 2007/08 às ações intencionais dos atores políticos e econômicos, por isso, para além da forma de poder relacional e dos dois tipos de recursos (formal e material), temos de levar em conta também a forma de poder estrutural para descrevê-la de forma adequada. Se o poder relacional implica a

---

[22] No final de 1999, após um intenso processo de *lobby*, o Congresso do Estados Unidos revogou o que restou da *Glass-Steagall* através da "Lei de Modernização dos Serviços Financeiros", preparando o caminho para fusões adicionais entre bancos de investimento, comerciais e seguradoras (ROUBINI – MIHM, 2010, p. 39).

[23] Do ponto de vista do poder formal, pode-se também considerar responsáveis todos os cidadãos dos Estados Unidos nas suas escolhas eleitorais e políticas. Já vimos como os direitos políticos universais formais são uma forma de poder diluída, ainda assim, não podemos negligenciar totalmente a responsabilidade dos cidadãos em suas escolhas.

[24] Greenspan foi nomeado por Ronald Reagan e foi diretor de 1987 até 2006 por cinco mandados consecutivos. Trata-se do período mais longo na história da *Federal Reserve*.

existência de um agente identificável, individual ou coletivo, que pode exercer intencionalmente seu poder sobre outros, em contraste, o poder estrutural não precisa ser proposital ou se referir à vontade de um determinado agente. As sociedades modernas, por serem complexas e altamente diferenciadas, consistem em várias estruturas e subsistemas. Nesse caso, tem-se que investigar a lógica sistêmica ou a ideologia que as molda.[25] Por exemplo, como Roubini e Mihm[26] observam, os *Credit default swaps* que cresceram para atingir um valor de mais de US $ 60 trilhões até 2008, tornaram-se uma das fontes mais importantes de "risco sistêmico". A análise de Roubini e Mihm mostra que a ganância dos agentes financeiros por si só não teria desencadeado uma crise tão devastadora, se o sistema de bônus não tivesse tornado-se o tipo dominante de compensação no setor financeiro. Na verdade, o que fez a diferença foi uma nova estrutura de incentivos e compensações que canalizava a ganância em perigosas direções.

> Ao longo das duas décadas anteriores, os banqueiros e os comerciantes foram cada vez mais recompensados com bônus vinculados aos lucros em curto prazo, dando-lhes um incentivo para assumir riscos excessivos, e apostando tudo em estratégias de investimento surpreendentemente imprudentes.[27]

Por todas essas razões, deve-se ter em consideração o poder relacional (formal e material) e também o poder estrutural.

---

[25] Uma das teorias mais complexas que emprega o conceito de poder estrutural é elaborada por Habermas (1984, 1987).

[26] ROUBINI – MIHM, 2010, p. 40.

[27] ROUBINI – MIHM, 2010, p 18, tradução minha. Outra prova do caráter estrutural e sistêmico da crise de 2007/08 é que quase ninguém entre os economistas previu-a. Uma exceção foi o próprio Roubini durante uma audiência no Fundo Monetário Internacional em Washington, DC, em 7 de setembro de 2006 (ROUBINI - MIHM, 2010, p. 3).

## II – Como enfrentar o fenômeno da oligarquia civil?

O ponto de partida dessa investigação é que uma grande desigualdade econômica pode criar os pressupostos para uma oligarquia civil. Isso significa que alguns indivíduos ou grupos muito restritos têm o poder de estabelecer e moldar unilateralmente as regras primárias – jurídicas, políticas e socioeconômicas; no entanto a maioria dos cidadãos menos favorecidos sofre a condição de dominação, ou seja, não têm poder adequado para considerar-se coautores das regras primárias nas quais eles estão envolvidos. Como expliquei na seção precedente, a oligarquia civil representa uma dominação material, pois um elevado nível de acumulação e concentração de renda e riqueza permite que alguns indivíduos tenham um poder econômico e político desproporcional em comparação aos cidadãos menos favorecidos. O escopo dessa segunda seção é mostrar quais soluções "distributivas" e instrumentos institucionais são mais adequados para evitar o fenômeno da oligarquia civil. Na introdução mencionei duas das soluções paradigmáticas: a micro e a macro solução ou como prefiro chamá-las respectivamente aqui: a estratégia isolacionista e a estratégia de instituições de fundo.

A estratégia isolacionista é voltada principalmente a garantir a igualdade política por meio de dispositivos institucionais que impedem a conversão do poder econômico em político. Deste modo, para avaliar a estratégia isolacionista, deve-se perguntar quais são os dispositivos institucionais necessários para deixar o dinheiro "fora da política", e se esses dispositivos estão disponíveis de maneira realista e eficaz. É fácil perceber que não seria suficiente uma legislação severa que limita as contribuições privadas de partidos políticos e campanhas eleitorais. De fato, o poder econômico se traduz em influência política e poder político através de outros meios, como *lobby*, pedir votos, ter uma posição pública e/ou socioeconômica vantajosa, trabalhar para alguém influente e, acima de tudo, impor uma determinada agenda "política" e questões socioeconômicas no debate público por meio da mídia.

Mesmo supondo que seja realisticamente possível erigir todas essas barreiras institucionais, logo se percebe que aqueles que têm um grande poder econômico em razão da enorme desigualdade e concentração de riqueza podem influenciar os governos em suas

decisões públicas sem precisar participar diretamente nas atividades políticas. Por exemplo, eles poderiam ameaçar os governos de suspender seus investimentos econômicos ou movê-los para países estrangeiros e, sobretudo, não renovar a cotação da dívida pública em suas mãos (esse poder aumentou enormemente nas últimas décadas com o processo de internacionalização do setor financeiro). Além disso, o que é importante para nosso argumento é que esse poder econômico é exercido não apenas na direção da esfera política, mas também dentro da própria estrutura econômica, determinando a natureza das relações de trabalho, os diferentes níveis de renda, a inclusão ou exclusão no sistema econômico e assim por diante.

Em um arranjo social pautado no modelo de mercado livre, o poder de estabelecer e moldar as estruturas socioeconômicas é compartilhado de modo assimétrico entre o poder político, que estabelece o quadro jurídico do livre mercado, e os agentes socioeconômicos, que agem dentro desse esquema.[28] Isso significa que, mesmo que as fortes barreiras à proteção da dimensão política pelas influências externas funcionem, o poder econômico continua sendo absolutamente relevante na esfera socioeconômica. Ademais, a grande convertibilidade do dinheiro dá poder sobre outros domínios sociais da vida (não só daquele político); traduzindo-se em diferentes status sociais. Como esclarecido na seção anterior, a noção de poder material – entendida como um "determinado" nível de acumulação e concentração de renda e riqueza – atravessa as clássicas dimensões de

[28] Note-se que eu não levo em conta a hipótese de uma economia de estado que faz um uso muito marginal dos mercados. O principal problema não é provavelmente a falta de eficiência de um esquema social sem livre mercado, mesmo que isso seja claramente um problema. Como observa Piketty (2014, p. 531-532), o ponto é que a propriedade privada e a economia de mercado livre desempenham um papel útil na coordenação das ações de milhões de indivíduos. Dada a complexidade de nossa sociedade e a necessidade de um alto nível de coordenação, é impossível para todos, mesmo para uma autoridade política central, coletar e gerenciar toda a informação no sistema em termos de preferências e necessidades; portanto, tentando fazê-lo sem a média dos preços e do mercado livre, é inevitável desrespeitar algumas liberdades individuais básicas.

poder, como o poder político, o econômico e o social. Neste escopo, a estratégia isolacionista funciona apenas na hipótese implausível de que o poder político tem controle total, formal e informalmente, sobre a esfera socioeconômica (dentre outras) ou quando as relações de poder assimétricas são moralmente irrelevantes em termos de justiça social. Só assim podemos supor que seja suficiente deixar o dinheiro fora da política. Dentro desta perspectiva, a dimensão política é vista como a esfera que garante apenas as liberdades políticas e civis tradicionais (ou, no máximo, condições sociais decentes), mas que negligencia o fato de que as relações de poder assimétricas dentro do domínio socioeconômico podem representar uma forma de dominação injustificável.

Não surpreende que esse déficit esteja presente mesmo na abordagem teórica mais sofisticada entre aquelas que adotam a estratégia isolacionista, como na *igualdade complexa* de Walzer[29]. Ele defende essa proposta para evitar a dominação e não o simples monopólio que, segundo o autor, é objeto da igualdade simples. De fato, ela (a igualdade simples) se concentra na distribuição de um determinado bem social ou em uma dada lista básica de bens, de acordo com um único critério ou conjunto de critérios interconectados. Em contraste, Walzer argumenta por uma pluralidade de bens sociais, os quais cada um é distribuído com base em um critério apropriado. O argumento é que as desigualdades na distribuição desses bens, como a riqueza, o poder político, a fama, etc. são aceitáveis na medida em que a nenhum deles seja permitido dominar os outros, por exemplo, quando a riqueza é usada para adquirir poder político, assistência médica ou outros bens sociais. Portanto, Walzer desenha uma sociedade cujas diferentes "esferas da justiça" são rigorosamente separadas, a fim de evitar o que ele chama de risco de dominação de uma esfera sobre as outras. De acordo com o autor[30], com esse desmembramento, e se pelo menos for garantido um limite suficiente de renda na esfera do dinheiro e das commodities, a desigualdade

[29] WALZER, 1983.
[30] WALZER, 1983, capítulo 4, p. 95-128.

econômica não se torna mais problemática.[31] Todavia, a questão principal diz respeito a saber com qual critério devemos "distribuir" cada bem social. Inicialmente, Walzer adotou uma tese relativista com a qual a lista de bens sociais relevantes, e seus respectivos critérios de distribuição, é fundamentada no que ele define como "os nossos entendimentos compartilhados de bens sociais". Mas, uma vez que percebemos que a questão primária da justiça diz respeito propriamente ao tipo de conflito em torno do significado e da interpretação dada aos "entendimentos dos bens sociais", não se pode mais negligenciar a "distribuição" do poder e as relações de dominação dentro de cada esfera. Em um trabalho recente, Walzer[32] parece reconhecer a relevância desta objeção de tal forma que ele reformula sua teoria de modo que o princípio da "cidadania democrática", qual seja, a igualdade de participação, desempenha papel principal em todas as esferas da justiça. É claro, a meu ver, que essa reformulação também deveria levá-lo ao abandono do seu *sufficientarianism*, pois na esfera do "dinheiro e das commodities" o nível de desigualdade econômica entre os mais e menos favorecidos conta como poder econômico em favor dos primeiros, e por isso dá a possibilidade aos mais ricos de impor sua interpretação particular do critério distributivo.

O mesmo problema se repete também com a estratégia isolacionista radical sugerida por Machin[33]. Ele percebe que, provavelmente, a única maneira de evitar que o poder econômico se converta em político sem uma redução significativa da desigualdade econômica é retirar todos aqueles direitos políticos que permitem traduzir o poder econômico em influência política. Machin defende a proposta de impor a escolha aos super-ricos (por exemplo, aqueles que têm mais de US $ 1 milhão nos EUA) entre "(A) pagar um imposto de 100% equivalente a todos os rendimentos acima de US$ 1 milhão por ano ou (B) perder alguns direitos políticos."[34] Ele elabora uma lista

[31] Por isso Walzer é considerado um dos primeiros "sufficientarian" antes do mais conhecido entre eles: Frankfurt (1987, 1997).
[32] WALZER, 1995.
[33] MACHIN, 2013.
[34] MACHIN, 2013, p. 128, tradução minha.

ampla, mesmo não definitiva, de direitos políticos que deve estar sujeita a esta medida.[35] Aqui, deixo em aberto se esta opção viola as liberdades individuais fundamentais ou não. Machin sugere que, dada a possibilidade de escolha, as liberdades e os direitos individuais não são violados. Tomando essa troca como moralmente aceitável, pode-se observar que o ponto de fraqueza da proposta do autor é que ele considera o poder econômico como problemático sob o ponto de vista moral apenas porque influencia a política. Assim ele, como os outros defensores da estratégia isolacionista, ignora o tipo de dominação que o poder econômico pode implicar em seu próprio domínio, além de sua capacidade de tradução em poder político. Em outras palavras, ignora a complexidade e a multidimensionalidade do poder material, e consequentemente, os diferentes tipos de relações de dominação, não só política como também econômica.

Pelas razões que aqui apresentei de forma resumida, acredito que a estratégia de instituições de fundo, que mira diretamente a manutenção da desigualdade econômica e da concentração econômica abaixo de um determinado nível, seja a única capaz de garantir efetivamente não só a igualdade política, mas também impedir a dominação material na esfera socioeconômica, bem como nas outras esferas que também podem ser dominadas por meio do dinheiro. Contudo, observa-se que a estratégia das instituições de fundo não é incompatível com a estratégia de isolamento. De fato, mesmo que essa última seja vista como insuficiente, ainda assim, pode ser considerada um instrumento complementar.

O termo instituições de fundo, ou *background institutions*, é usado especialmente por Rawls. Ele se refere àquele tipo de esquema social (num sentido amplo: jurídico, político e socioeconômico) que compõe a estrutura básica da sociedade, ou seja, as principais instituições sociais que, mais do que outras, afetam a vida dos cidadãos. Como visto, a desigualdade econômica não é somente problemática por violar a igualdade política efetiva, mas também por representar diretamente uma forma de dominação na esfera econômica e indiretamente naquelas distintas da política. Isso porque nas sociedades de tipo capitalista o dinheiro é facilmente convertível. Significa que

[35] Nota-se que, nessa lista, o direito de voto universal estaria garantido.

nem todos os tipos de esquemas sociais garantem a igualdade política e protegem da dominação socioeconômica. Por exemplo, Rawls afirma em *Justiça como equidade. Uma reformulação*[36] que os Princípios de justiça são compatíveis somente com dois tipos ideais de esquema social: a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal (democrático). Os outros possíveis esquemas sociais como (a) o capitalismo de laissez-faire, (b) o capitalismo de bem-estar social e (c) o socialismo de estado com economia centralizada são por ele rejeitados. Rawls parece preferir a democracia de cidadãos-proprietários como esquema social que "realiza todos os principais valores políticos expressos pelos dois princípios de justiça."[37] Aqui não entro em detalhes do assunto, contudo quero destacar dois aspectos centrais para o argumento deste artigo. Primeiramente, Rawls considera a democracia de cidadãos-proprietários como uma alternativa ao capitalismo. Por exemplo, apesar de ambas as concepções (a democracia de cidadãos-proprietários e o capitalismo de bem-estar social) admitirem a propriedade privada de bens produtivos, um dos aspectos centrais que marca a diferença entre esses dois esquemas sociais é que a democracia de cidadãos-proprietários não permite grandes desigualdades de renda e riqueza, como no caso de um estado de bem-estar social capitalista. Como afirma o autor:

> as instituições de fundo da democracia de cidadãos-proprietários trabalham no sentido de dispersar a posse de riqueza e capital, impedindo assim que uma pequena parte da sociedade controle a economia, e, indiretamente, também a vida política. Em contraposição, o capitalismo de bem-estar social permite que uma pequena classe tenha praticamente o monopólio dos meios de produção.[38]

Essa caraterística leva à reflexão sobre o segundo aspecto que quero destacar. A democracia de cidadãos-proprietários visa garantir

[36] RAWLS, 2003.
[37] RAWLS, 2003, p. 191.
[38] RAWLS, 2003, p. 197.

que as desigualdades de renda e riqueza não cheguem a um nível elevado por meio de uma estrutura socioeconômica de (pré)distribuição (*ex-ante*), ao contrário de simples medidas de redistribuição (*ex-post*). Assim, numa democracia de cidadãos-proprietários evitam-se excessivas desigualdades econômicas:

> não pela redistribuição de renda àqueles com menos ao fim de cada período, por assim dizer, mas sim garantindo a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano (isto é, educação e treinamento de capacidades) no início de cada período.[39]

Por exemplo, no capitalismo de bem-estar social, o objetivo *simplesmente* é que ninguém fique abaixo de um padrão mínimo de vida decente, padrão este cujas necessidades básicas são satisfeitas e segundo os quais todos devem receber certa proteção contra acidentes e infortúnios, tais como compensação por desemprego e assistência médica. No entanto, de acordo com Rawls[40], dada a falta de justiça de fundo e existência de grande desigualdade de renda e riqueza, pode-se desenvolver uma subclasse desestimulada e deprimida em que muitos de seus membros são cronicamente dependentes da assistência social.

## Considerações finais

O alvo deste artigo foi investigar o fenômeno da oligarquia civil mostrando qual tipo de injustiça social ela carrega e consequentemente qual estratégia é a mais adequada para evitar esse fenômeno. Ao longo do texto, o propósito foi esclarecer como a grande desigualdade econômica que leva ao fenômeno da oligarquia civil representa uma forma de dominação, a saber, a dominação material. Isso significa que os cidadãos menos favorecidos não têm poder material adequado para considerar-se coautores das regras primárias: jurídicas, políticas e

[39] RAWLS, 2003, p. 197.
[40] RAWLS, 2003, p. 198.

socioeconômicas. Assim, trata-se de uma dominação que se estende nas diferentes dimensões do esquema social e das instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. Por essa razão, a estratégia isolacionista deve ser considerada insuficiente para garantir uma efetiva igualdade política e evitar a dominação na esfera socioeconômica. Em alternativa, a estratégia de instituições de fundo é capaz de enfrentar adequadamente o fenômeno da oligarquia civil. Significa que se exigem medidas estruturais profundas que permitam não somente que certo nível de desigualdade econômica entre o mais e o menos favorecido não seja excessivo, mas também que a difusão do capital e da propriedade seja ampliada. A maneira mais eficaz para evitar o surgimento do fenômeno da oligarquia civil é adotar um esquema social pré-distributivo focado na dispersão da riqueza, como na ideia da democracia de (pequenos) cidadãos-proprietários.

## Rerências bibliográficas

AZMANOVA, Albena. "De-gendering social justice in the 21st century: An immanent critique of neoliberal capitalism". **European Journal of Social Theory** 15(2), 2011, p. 143–156.

BOLTANSKI, Luc - CHIAPELLO, Eve. **The New Spirit of Capitalism**. Trad. Gregory Elliot. London: Verso Books, 2007.

DAHL, Robert A., "The Concept of Power". **Behavioral Science**, 2(3), 1957, p. 201–215.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana. A teoria e a prática da igualdade.** Trad. Jussara Simoes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FORST, Rainer. **The right to justification**. Trad. Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

_____. "Noumenal Power". **The Journal of Political Philosophy**, Volume 23, Issue 2, 2015, p. 111–127.

FRANKFURT, Harry G. "Equality as a Moral Ideal". **Ethics,** 98, 1987, p. 21–43.

_____. "Equality and Respect". **Social Research,** 64, 1997, p. 3–15.
FRASER, Nancy - HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **The Theory of Communicative Action - Vol. I**. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Bacon Press, 1984.

_____. **The Theory of Communicative Action - Vol. II.** Trad. Thomas McCarthy. Boston: Bacon Press, 1987.

MACHIN, Dean J. Political Inequality and the 'Super-Rich': Their Money or (some of) Their Political Rights. **Res Publica**, 19, 2013, pp. 121–139.

PIKETTY, Thomas. **Capital In The Twenty-First Century**. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Justiça como equidade. Uma reformulação.** Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O liberalismo politico**. Edição ampliada. Trad. de Álvaro De Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROUBINI, Nouriel - MIHM, Stephen. **Crisis economics: a crash course in the future of finance**. London: Penguin Press, 2010.

SHKLAR, Judith Nisse. **The Faces of Injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.

THOMAS, Alan. **Republic of Equals. Predistribution And Property-Owning Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983.

_____. "Response". In: WALZER, M.; MILLER, D. (edited by). **Pluralism, Justice, and Equality**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 281–307.

WINTERS, Jeffrey A. **Oligarchy**. New York: Cambridge University Press, 2011.

WINTERS, Jeffrey A. - PAGE, Benjamin I. "Oligarchy in the United States?". **Perspectives on Politics** 7(4), 2009, p. 731–751.

# Cooperação equitativa como *ethos* da democracia[1]

Eduardo de Borba[2]

Será possível definir alguma *condição* básica para a vida democrática sem correr o risco de sermos antidemocráticos nesta própria definição? Faz sentido falar de um *ethos democrático* em uma sociedade profundamente complexificada e fragmentada? Essa pergunta possui diferentes abordagens, opondo na maioria das vezes a teoria democrática atual entre perspectivas com caráter republicano e outras com viés liberal. Enquanto as primeiras defendem algum tipo de virtuosismo na vida cidadã, a segunda corrente tenta responder essa questão dando privilégio para os direitos básicos dos indivíduos. As duas tentam, portanto, definir "como cidadãos se entendem como membros de uma comunidade política, quais as coisas que tem em comum e quais suas responsabilidades"[3].

Neste trabalho parto de uma ideia já defendida por Axel Honneth no texto "Democracia como cooperação reflexiva"[4]. Nele o

---

[1] Este texto apresenta uma reformulação dos argumentos do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado intitulada "Sobre a meritocracia: uma investigação" (2017). Agradeço aos comentários da professora San Romanelli e dos professores Alessandro Pinzani e Delamar Volpato Dutra. Também agradeço a Diana Piroli pela leitura atenta e pelas ótimas sugestões.

[2] Doutorando do PPGFIL/UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

[3] FORST, 2010, p. 115.

[4] HONNETH, 1998.

autor recorre ao pensamento político de John Dewey e traça uma distinção para opor duas concepções de democracia radical, a republicana e a procedimental. Para Honneth, enquanto a vertente republicana enfoca as virtudes cívicas de uma vida em comunidade, a teoria procedimental, em contrapartida, teria como centro a ideia de "procedimentos moralmente justificados"[5]. Nota-se que a função de uma esfera pública política para essas concepções também se bifurca: na primeira, a esfera pública é um meio para a realização do autogoverno (muitas vezes se confundindo com o próprio conceito de sociedade civil); para a segunda, ela é entendida como procedimento no qual a sociedade tenta resolver seus problemas políticos de forma razoável e, assim, legítima. Honneth toma Hannah Arendt como a expressão da corrente republicana e Jürgen Habermas como o nome da vertente procedimental.

Se no lugar de uma tradição arendtiana ou habermasiana, que tributa o discurso intersubjetivo à formação da vontade política, seguirmos Honneth e considerarmos a proposta de Dewey da democracia como um sistema de cooperação voluntária[6], então podemos pensar em um tipo de teoria procedimental *e*, ao mesmo tempo, fortemente democrática:

> Não é difícil para o republicanismo político se referir a elementos da teoria democrática de Dewey porque ela também está baseada na ideia de integração de todos os cidadãos em uma comunidade auto-organizada. Contudo, por sua vez, a teoria procedimentalista de democracia também não tem dificuldades de se remeter às concepções de Dewey, já que para ele os procedimentos racionais de resolução de

[5] *Ibidem*, p. 763.

[6] Não falo de uma sociedade sem coerção, evidentemente. A sociedade é, por definição, coercitiva. Entretanto, ela não pode ser coerção arbitrária, ou seja, dominação. A coerção, numa sociedade democrática, deve ser justificada sob os critérios da universalidade e da reciprocidade, conforme indica Rainer Forst (2012).

> problemas são elemento central do estudo da esfera pública.[7]

Isso porque o acordo em si agora se dá sob a forma de uma cooperação mútua, nos quais os cidadãos estão dispostos a promover e não quebrar o pacto firmado. Há aqui um ponto evidente: qualquer coisa que viole esse pacto se apresenta como um inimigo do grau mínimo de sociabilidade, ferindo a consideração do outro como moralmente igual e politicamente autônomo.

O ganho aparece quando, a partir dessa mudança, passamos a encarar a democracia não como uma busca pelo consenso estabilizador, mas por um pacto de cooperação que não viole a condição básica de sua existência, a saber, uma relação de reciprocidade nas associações intersubjetivas. Essa reciprocidade, por sua vez, assume diferentes formas, mais ou menos exigentes.

Se parece haver, portanto, uma afinidade íntima entre a ideia de cooperação social com a própria concepção de democracia, então agora é preciso esclarecer como a ideia de cooperação social pode ser entendida como condição mínima para uma forma de vida democrática. Honneth, por sua vez, afirma que "o primeiro fato sobre todo o tipo de sociabilidade é a existência de cooperação"[8]. Os indivíduos, que estão imersos num contexto de divisão do trabalho, contribuem por meio de suas atividades para a própria manutenção desta sociedade. É nestes contextos que devem ser procurados, e destes contextos que surgem, os critérios normativos que explicam o jogo da convivência democrática. Portanto, a democracia, a partir do *insight* de Dewey, passa a ser vista como uma *prática* entre homens e mulheres livres e iguais, que buscam resolver seus problemas de cooperação sempre com vistas a não solapar a própria possibilidade dela, ou seja, sempre dentro daquilo que seria considerado razoável politicamente.

O importante aqui é que, seguindo uma diferenciação do próprio Habermas em *Direito e Democracia*[9], essas duas concepções fariam oposição à interpretação do liberalismo político. Porém,

---

[7] HONNETH, 1998, p. 765.
[8] HONNETH, 2001, p. 767
[9] HABERMAS, 1997.

enquanto Habermas é rápido em afirmar que John Rawls representaria um liberalismo político mais elaborado e que, portanto, não seria um dos alvos de sua crítica, Honneth não faz a mesma ressalva; ele conduz assim uma crítica nominal ao *liberalismo político* sem fazer menção ao seu maior representante**.** Ao montar assim seu argumento, Honneth tem como ponto de chegada aquilo que para Rawls é uma premissa de seu pensamento. Mais que isso, não se trata de uma premissa analítica (ou *from nowhere),* mas sim uma base normativa extraída da própria cultura democrática constitucional

Ora, se a primeira implicação do razoável, para Rawls, "é a equidade; ser razoável é, antes de tudo, propor termos justos de cooperação"[10], estes termos só serão justos quando garantirem a todas e todos o direito de se posicionarem frente a eles. Esse direito implica na assim chamada "fenomenologia da dignidade", isto é, o princípio básico de que todos merecem ser considerados de modo igual, uma vez que todos são membros equitativos de um sistema de cooperação social entre livres e iguais. A democracia é, portanto, já em Rawls, uma prática social. Daqui em diante argumentarei no sentido de mostrar que a concepção de cooperação social é a ideia intuitiva mais básica da *justiça como equidade* rawlsiana (sendo, inclusive, a concepção de pessoa proveniente dela).

## I – Cooperação equitativa como *ethos* da democracia

A crítica ao liberalismo político que Honneth empreende pode ser resumida como uma crítica "a sua interpretação meramente negativa, individualista do conceito de liberdade pessoal"[11]. Começo defendendo o projeto metodológico de Rawls de um construtivismo político que, acredito, já oferece uma primeira resposta à crítica honnethiana. O construtivismo político de Rawls "oferece uma ideia do razoável e a aplica a uma variedade de objetos: concepções e

[10] RAWLS, 2011, p. 54.
[11] BANKOVSKY, 2011, p. 96

princípios, juízos e fundamentos, pessoas e instituições"[12]. Sendo o razoável uma ideia básica da própria razão prática, então outro deslocamento importante é feito: de certa forma, numa sociedade democrática, a democracia precede a filosofia, uma vez que o critério mínimo da discussão, ou seja, as implicações decorrentes de um sistema equitativo de cooperação e da concepção política de pessoa, estão dados como pressupostos de uma cultura política pública. O construtivismo rawlsiano tem, portanto, o mérito de acomodar melhor o fato do pluralismo, uma vez que a própria estrutura de construção se assenta sobre o critério da razoabilidade e, por assim o fazer, "retira" a concepção de justiça da prancheta do filósofo iluminado e a entrega ao cidadão. Rawls afirma que "[as] liberdades fundamentais e sua prioridade fazem parte dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos que concebem a si mesmos e uns aos outros segundo uma concepção de pessoas livres e iguais"[13]. Nesse sentido a ideia de reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada que expressa sua concepção política e pública de justiça.

Todavia, no que se assenta e onde reside a ideia do razoável? Se o razoável, como uma ideia intuitiva da razão prática, só pode dar-se num contexto intersubjetivo e discursivo, sua ideia, ou seja, sua *condição de existência*, para não ser metafísica (ou transcendental de forma metafísica), precisa ancorar-se nas práticas da própria sociedade. É por isso que defendo que há em Rawls uma *reconstrução implícita*, ou seja, as ideias básicas já aparecem como fruto de uma reconstrução, sem uma demonstração da "gênese" teórica, ou seja, sem uma teoria da sociedade propriamente dita. Do contrário, qual seria o sentido de tantas críticas ao suposto etnocentrismo de sua teoria se ela não estivesse sendo informada por uma concepção específica de valores e normas sociais? É Rawls mesmo que "assume" seus pontos de saída: "Os valores políticos de uma democracia constitucional são vistos como característicos no sentido de que podem ser formulados a partir da idéia fundamental de sociedade enquanto um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais, em sua condição de razoáveis e racionais"[14].

---

[12] RAWLS, 2011, p. 111.
[13] *Ibidem*, p. 437.
[14] *Ibidem*, p. 172-173.

Como em Rawls a concepção básica de sociedade é aquela de um *sistema equitativo de cooperação* e a *ideia de pessoa* corresponde à capacidade política de ser livre e igual enquanto ser racional e razoável, ele não está inventando, portanto, um modelo meramente normativo, mas sim reconstruindo as ideias mais básicas de uma sociedade democrática, ou ainda, das suas próprias condições estruturais de possibilidade.

Se isso ainda não for o bastante, pode-se tentar um segundo ponto: uma democracia constitucional não é uma invenção teórica, ela é um resultado histórico. E é assim que Rawls também a entende. No prefácio ao *Liberalismo Político*, ele reconstrói – provavelmente não a contento para um teórico crítico mais ortodoxo – a própria história do liberalismo político, ou como Rawls o entende, da história da democracia constitucional[15]. Saindo das Guerras Religiosas, o autor enxerga nos próprios confrontos a enunciação dos ideais de pessoa livre e igual que vivem num sistema de cooperação. Por isso Rawls pode falar de um "ideal normativo" de um conteúdo que animava (e integrava) as expectativas e reivindicações legítimas. De forma sintética:

> Parece-nos, então, que Rawls não está pensando em fazer uma mera hermenêutica das democracias existentes. Para servirem de fundamento para uma concepção política de justiça numa sociedade democrática, os conceitos fundamentais de razão prática aos quais se refere, o procedimento da posição original e a construção dos princípios de justiça devem ser vistos como as ideias intuitivas fundamentais da cultura política pública de uma sociedade democrática.[16]

[15] Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em suas conseqüências, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII". Foi a partir daí que teve início algo parecido com a noção moderna de liberdade de consciência e de pensamento. (RAWLS, 2011, p. 32)

[16] WERLE, 2012, p. 182.

Se já há no método rawlsiano uma via para respondermos à objeção de Honneth, minha ideia principal aqui é apresentar essa relação nos termos postos pelo próprio filósofo alemão. Para tanto, proponho evidenciar como a ideia de cooperação social é a pedra de toque da arquitetônica de Rawls e, com isso, mostrar como a afirmação que o liberalismo político se preocupa apenas com uma concepção individualista de pessoa não tem procedência textual e estrutural em Rawls.

Se as sociedades democráticas ocidentais são profundamente plurais e cindidas, então o que define as bases comuns da cooperação entre as pessoas? David Hume colocou a questão em forma de problema, ao tentar mostrar como o egoísmo dentro de um sistema social pode ser nocivo até mesmo para o egoísta. Seria condizente com o autointeresse de cada uma das partes oferecer apoio e sustentação para um sistema cooperativo? Defendo que, para Rawls, a cooperação atende tanto os interesses individuais quanto aqueles da própria estabilidade da sociedade.

Ao mencionar um sistema de produção (pautado na divisão social do trabalho) e um conflito de interesses (mergulhado no fato do pluralismo), estamos falando daquilo que Rawls tomou emprestado de Hume como as *circunstâncias de justiça*. Desta forma, o sistema de divisão social do trabalho organiza-se como resposta à circunstância *objetiva* da justiça, a saber, uma condição de escassez moderada, enquanto que os conflitos de interesse dizem respeito às circunstâncias *subjetivas*. Para Rawls, "as condições de justiça se verificam sempre que os indivíduos apresentam reivindicações conflitantes à divisão das vantagens sociais em condições de escassez moderada"[17]. O que quero apontar é que a intuição que Rawls assume de Hume – de que as reivindicações de justiça se originam a partir de uma amálgama de condições socioeconômicas (as "bases sociais" da própria sociabilidade) – é o que faz nascer as próprias demandas por justiça num contexto de conflito. Freeman define de forma certeira as circunstâncias de justiça como "as condições normais que tornam a cooperação humana tanto possível quanto necessária"[18].

[17] RAWLS, 2008, p. 155.
[18] FREEMAN, 2007, p. 465

As circunstâncias objetivas de justiça, que na teoria rawlsiana estão "depositadas" na estrutura básica da sociedade, ao determinarem profundamente o horizonte de expectativas de um plano de vida, só o fazem sob uma perspectiva de não minarem as possibilidades de cooperação – e assim, levarem devidamente em conta o "fato do pluralismo razoável"[19]. Grosso modo, a questão da justiça numa sociedade democrática concentra-se em determinar os termos da cooperação social de forma moralmente não-arbitrária, e assim, razoável. É neste sentido que se fala de uma estrutura básica legitimada como um sistema de cooperação social equitativo.

Tuomela investigou as condições e implicações da cooperação sob o ponto de vista analítico-filosófico[20]. Segundo ele, a cooperação consiste na ação social de várias pessoas (e/ou instituições) com vistas a um objetivo ou propósito comum. Baseado nesta primeira definição, a tese geral da cooperação, então é desenvolvida uma diferenciação entre dois tipos de cooperação: a cooperação de grupo (*g-cooperation*) e a cooperação individualista (*i-cooperation*). Enquanto na primeira o motivo assenta-se num objetivo coletivo (*joint goal*), a cooperação do tipo individualista exige apenas uma compatibilidade dos diversos interesses privados. Tuomela defende que, em contraposição as concepções individualistas frequentemente ligadas aos estudos da teoria dos jogos, a concepção mais adequada para um sistema de cooperação social assenta-se na sua tipificação de cooperação de grupo.

Também Bratman detém-se na análise conceitual do que vem a ser uma atividade cooperativa compartilhada (*shared cooperative activity – SCA*)[21], aprofundando o que Tuomela entende por uma cooperação de grupo (*g-cooperation)*, isto é, aquela com um objetivo coletivo compartilhado. Para Bratman, este tipo de atividade (SCA) possui três características básicas: i) Responsividade mútua (os participantes

[19] Embora haja autores que defendam uma alteração nos condições subjetivas de justiça entre TJ e LP, notadamente com a inclusão do critério do razoável dando um caráter mais político e menos consensual em LP, ainda assim não é exagero considerar que já em TJ os elementos do senso de justiça "impõem" um compromisso com termos razoáveis na solução dos conflitos.

[20] TUOMELA, 2000.

[21] BRATMAN, 1992, p. 327-329.

buscam reciprocamente serem responsivos às intenções e ações dos outros); ii) Comprometimento com a atividade conjunta (cada participante tem uma razão apropriada para a ação coletiva, ainda que essas razões não sejam compartilhadas) e iii) Comprometimento com o suporte mútuo (cada participante está comprometido em dar suporte aos esforços do outro para a consecução do objetivo compartilhado).

Faz-se assim a ponte com a teoria moral. O tipo de cooperação individualista acaba por permitir que as pessoas sejam tratadas como meros meios para a realização dos fins individuais específicos. A concepção rawlsiana, por sua vez, assume um tipo de cooperação de grupo, já que a justiça como equidade coloca como seu objetivo a intenção de oferecer suporte à justiça das instituições, ou seja, um objetivo comum aos cidadãos concernidos. Aqui não se deve entender esse propósito comum apelando para alguma ideia metafísica de bem, mas como o simples acordo político sob as luzes da razão pública. Os requisitos listados por Bratman como necessários para uma atividade cooperativa, ao serem traduzidos nas categorias da filosofia política, podem dar uma virada interessante no que se entende por reciprocidade. Agora, também é possível evocá-lo sem recorrer às problemáticas virtudes republicanas, sobretudo como uma condição necessária para a própria cooperação social. De forma mais clara, a pergunta passa a ser "Estamos dispostos a dar suporte a um sistema de cooperação?", em vez de "Estamos dispostos a agir virtuosamente por um bem comum?". Novamente, considerando o fato do pluralismo nas sociedades democráticas ocidentais, penso que a primeira pergunta exige muito menos daqueles a quem a ela se dirige.

No fim do primeiro parágrafo de *Uma Teoria da Justiça* Rawls lista os seguintes "pré-requisitos para a viabilidade de comunidades humanas"[22]: além de "algum grau de consenso", também a coordenação (como compatibilidade dos planos individuais), a eficiência (como realização dos objetivos sociais congruentes com a justiça) e a estabilidade (sendo os pactos e normas cumpridas de forma regular e voluntária). Não me parece excesso enxergar nestes pré-requisitos aquilo que Bratman vê como as condições necessárias para a cooperação.

[22] RAWLS, 2008, p. 7.

Acredito que assim seja possível estabelecer a ligação entre a concepção analítica de uma estrutura de cooperação (seja qual ela for) com a forma específica de um sistema de cooperação social que define a base para as relações entre seus participantes. O que se afirma aqui é uma condição mínima para a própria manutenção do acordo, isto é, que o sistema de cooperação seja, já por sua vez, justo[23]. A implicação passa a ser que, se aceitamos o fato da sociabilidade, manifesto na existência de um sistema de divisão social do trabalho, então os termos que definem a estrutura desse acordo devem privilegiar o ponto de igualdade entre os contratantes na condição do acordo. Até mesmo porque um contrato baseado em relações assimétricas entre as partes é, por definição, um contrato nulo. Resume Daniels: "A ideia central por trás do contratualismo rawlsiano é de que os termos fundamentais da cooperação social devem ser aceitos por todos os cidadãos"[24].

Deste primeiro compromisso, do aceite de um sistema de cooperação justo, pode-se fazer duas afirmações: a primeira, como consequência de princípio moral, os cidadãos passam a ter um dever de justiça (em *Uma Teoria da Justiça*) ou uma obrigação de oferecer e manter termos razoáveis de cooperação (no *Liberalismo Político*). Não pretendo aqui apontar uma descontinuidade, apenas mostrar que embora haja uma certa reformulação entre os dois momentos (por conta da virada a partir de *Kantian Construtivism*, de 1980), essa perspectiva que adoto, focando nas ideias mais intuitivas de Rawls, pode ser uma boa chave de leitura para apontar a continuidade em seus trabalhos. Maffetone faz uma importante contribuição para o debate entre os comentadores ao indicar que o que existe é uma reafirmação (*restatement*) das ideias intuitivas, mas agora sob "outra estratégia de exposição", isto é, o artifício da posição original perde centralidade e entra em voga uma centralidade da instância de legitimação pública da teoria[25]. É por meio desta separação das etapas de justificação e legitimação que se pode

[23] Ou, nos termos de Álvaro de Vita (2007, p. 277): "Para o acordo ser alcançado, há uma condição prévia, portanto, a ser satisfeita: a de que ambos concordemos em deixar de lado as pretensões que têm por base desigualdades arbitrárias."

[24] DANIELS, 2003, p. 246, tradução minha.

[25] MAFFETONE, 2004, 2010.

entender melhor a continuidade entre a *TJ* e *LP*. Fala-se de uma "outra estratégia de exposição" justamente porque o centro daquilo que foi alterado como ideias fundamentais em *LP*, principalmente a concepção moral de pessoa, já se encontrava na própria *TJ*. Nesse sentido também argumenta Baynes que "enquanto na TJ a lista de bens primários tinha sua origem na ideia de bens que uma pessoa racional desejaria seja lá o que mais desejasse, nos escritos posteriores Rawls defende esta lista como uma conexão com as duas virtudes morais da pessoa"[26].

Mas quais são as reformulações na ideia de pessoa que permitem essa interpretação? Se em TJ as partes na posição original eram concebidas como "racionais e mutuamente desinteressadas"[27], o movimento que culmina em LP apresenta aquilo que Rawls chama de *concepção política de pessoa*: "uma pessoa é alguém que é capaz de ser um cidadão"[28]. Essa ideia normativa de pessoa aparece fortemente no artigo de 1985, "Justiça como equidade: política, não metafísico". O percurso, como já indica o próprio título, é tentar bloquear uma interpretação metafísica da justiça muito comum a partir da posição de pessoa presente em *TJ* e de sua implicação para a estabilidade, ao diminuir a própria pretensão da teoria e apresentá-la como aquela que se preocupa "ao máximo possível, em manter-se independente de doutrinas filosóficas e religiosas controversas"[29]. Se em *TJ* eram possíveis as objeções de que estaria sendo proposta uma teoria abrangente do bem, em *LP*, ao partir da cultura pública democrática, deixa-se abertamente manifesto o posicionamento político da teoria.

Portanto, a concepção normativa de pessoa, ideia essa que se assenta na própria "tradição do pensamento democrático", leva a considerar os cidadãos como livres e iguais:

> A ideia básica é que, em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção de bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, que são partes dessas

[26] BAYNES, 1992, p. 125, tradução minha.
[27] RAWLS, 2008, p. 16.
[28] RAWLS, 2011, p. 21.
[29] RAWLS, 1985, p. 388, tradução minha.

> faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros cooperativos da sociedade é o que torna as pessoas iguais.[30]

Já que o conceito de pessoa tem como origem a própria ideia de sociedade (como sistema de cooperação), o que se tem é ainda que a concepção política de pessoa seja mínima (uma vez que prevê basicamente duas disposições morais), ela é realista, já que apresenta aquilo que é a "ideia mais central das ideias fundamentais do liberalismo político: a disposição a propor e honrar termos justos de cooperação"[31].

É esse segundo momento, o da legitimação baseado na concepção madura de pessoa moral de Rawls, que defendo neste trabalho. Prefiro guiar-me pela perspectiva de sujeitos/cidadãos livres e iguais que cooperam razoavelmente entre si por pensar que essa concepção é mais alinhada tanto com a ideia de uma concepção política liberal, bem como da própria sociedade democrática. Faço essa escolha porque, como dito antes, em decorrência de um primeiro compromisso que se assume e que decorre do fato da cooperação social, a necessidade de termos equitativos de cooperação fica mais evidente nessa segunda fase da obra rawlsiana, justamente por mostrar:

> (...) que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a ideia de cooperação social equitativa.[32]

---

[30] RAWLS, 2011, p. 22.
[31] BOETTCHER, 2004, p. 604.
[32] RAWLS, 2011, p. 60.

Com essa passagem, que aponta para a insuficiência de uma racionalidade que apenas pode legislar sobre sua própria concepção de bem como base para a cooperação, Rawls dá o embasamento para prosseguir nessa opção pelo tratamento dado em *LP*, uma vez que os moldes de explicação e justificação em *TJ* estão muito apoiados na posição original, e por consequência, numa concepção que enxerga as partes como "agentes" de uma "teoria da escolha racional" em vez de "pessoas morais em contextos de cooperação".

Feita essa rápida passagem, volto à segunda das consequências político-morais da aceitação do fato da cooperação mencionado anteriormente. Havendo a obrigação, "a cooperação, por si mesma, passa a ser um objetivo valorizado"[33]. Mas qual o status desse objetivo com um valor em si, uma vez que, por condições do fato do pluralismo, Rawls tinha sempre em vista a profunda e irreconciliável divergência de interesses entre os cidadãos?

Pessoas razoáveis diz Rawls,

> não são motivadas pelo bem comum como tal, e sim, desejam como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, na condição de pessoas livres e iguais, possam cooperar com todos os demais em termos que todos possam aceitar. Elas insistem em que a reciprocidade prevaleça nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as demais.[34]

Ata-se assim a ligação entre um sistema de cooperação social e o meio de relação dos membros dentro deste sistema, qual seja: a reciprocidade. O que quero apontar é que, se num primeiro momento a exigência de reciprocidade pode parecer pesada, ela é menos uma atitude (no sentido de uma disposição) a ser cultivada do que uma implicação da própria razoabilidade do agente moral. Assim, antes de tudo a reciprocidade é uma *condição* para uma cooperação equitativa, e não uma virtude que se espera que os indivíduos reconheçam e promovam.

---

[33] TUOMELA, 2000, p. 378.
[34] RAWLS, 2011, p.59.

Ao tentar esclarecer a distinção entre uma ideal social, aquilo que Rawls vê como uma concepção completa das virtudes e dos pesos de ordenação dos princípios, de uma concepção parcial, onde estariam em jogo as concepções que norteiam, mas não definem (e não é por acaso que Rawls propõe princípios de justiça e não leis, por exemplo), ele acaba por estabelecer uma importante ligação entre ideal social e concepção de cooperação:

> Um ideal social, por sua vez, está ligado a uma concepção de sociedade, uma visão sobre como se devem entender os objetivos e os propósitos da cooperação social. As diversas concepções de justiça provêm das distintas noções de sociedade, contra um pano de fundo de visões conflitantes acerca das necessidades naturais e das oportunidades da vida humana. Para compreendermos totalmente uma concepção de justiça, precisamos explicitar a compreensão de cooperação social da qual ela provém.[35]

Adam Smith em *A riqueza das nações*[36] lança luz sobre a organização da produção dar-se de forma social, tomando como exemplo a famigerada fábrica de alfinetes. Dado que o processo de produção é socialmente organizado, a riqueza produzida é então, sempre produto social, e não meramente a soma das ações de produtores individuais. Essa concepção tácita é de extrema importância como base para o sistema de pensamento rawlsiano, e implica numa decorrência imediata: sendo o sistema de produção gerido por mulheres e homens, são elas e eles os responsáveis pelos contornos e formas desse sistema[37].

Até aqui se buscou dar luz à posição central da concepção de sociedade, e por consequência de condições de seu funcionamento, para a arquitetônica de Rawls. Embora o próprio autor tome a divisão

[35] RAWLS,2008, p. 11.
[36] SMITH, 1996.
[37] JOHNSTON, 2010, p. 74.

social do trabalho como um fato da vida social, acredito que muito da defesa de outros critérios que não a justiça como equidade como critério de justiça baseia-se numa concepção míope dos termos básicos de um sistema de cooperação. A crítica ao utilitarismo parece seguir nesse sentido, já que o problema reside no fato de não poder operar a justiça com foco nas ações e contribuições individuais para o sistema de cooperação social, tanto por impossibilidade prática quanto por sua indesejabilidade do ponto de vista da própria questão da justiça. Não existe, por assim dizer, uma máquina de medir ações individuais e distribuir os produtos desta. Os problemas da justiça social são, até mesmo sob esse aspecto de sua operacionalização, muito mais complicados.

É por isso que Rawls toma como evidente esses pontos, tal como exposto já nos primeiros parágrafos de TJ:

> Vamos supor, para organizar as ideias, que a sociedade é uma associação de pessoas mais ou menos autosuficiente que, em suas relações mútuas, reconhece certas normas de condutas como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comporta de acordo com elas. Vamos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses.[38]

Junto àquilo que se falou sobre a questão da cooperação isoladamente, a passagem citada parece embutir muito mais do que apenas intui, isto é, a concepção de sociedade tem um importante valor normativo para a própria teoria. Mesmo Rawls falando de "assunções" para fixar ideias, essas mesmas ideias intuitivas não serão mais remanejadas em *TJ*, vindo a ser mais explicadas em *Liberalismo Político* e em *Justiça como Equidade – Uma reafirmação*. Sugiro que esta explicitação

[38] RAWLS, 2008, p. 4-5.

deve-se justamente ao foco central que essas ideias, que aparecem como tácitas em *TJ*, possuem para toda a arquitetônica da justiça como equidade rawlsiana. Não pretendo aqui levantar esse ponto como uma tese de leitura, mas apenas como uma intuição que daria sentido às linhas gastas por Rawls na tentativa de explicar algo que ele, anteriormente em *TJ*, havia tomado como fatos da sociabilidade. No entanto, até aqui apresentei uma concepção mais analítica. O que Rawls pensa especificamente quando fala sobre o tipo de sistema de cooperação que endossa?

Em *LP* e *JE*, apontam-se três aspectos essenciais para aquilo que seria a ideia organizadora central da cooperação social: a *primeira* delas distingue a mera atividade socialmente coordenada da cooperação social, ao passo que esta guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, livrando-se assim do julgo de uma autoridade central, por exemplo. Um *segundo* aspecto fala sobre a relação entre cooperação e seus termos equitativos mediada por aquilo que viria a fixar-se como a ideia de reciprocidade (ou mutualidade), com os quais aqueles que cumprirem com as regras publicamente estabelecidas, devem beneficiar-se da cooperação segundo estes próprios termos. Por fim, o *terceiro* aspecto trata da ideia da racionalidade do bem de cada participante, isto é, aqueles que cooperam o fazem para a promoção de seu próprio bem[39].

Ainda na Conferência I de *LP*, Rawls marca a diferença de sua concepção de sociedade democrática - aqui compreendida já no escopo de um sistema equitativo de cooperação - frente a uma associação de indivíduos. A *primeira* diz respeito àquilo que aparece como o fato mais elementar da vida em sociedade, a saber: não temos uma identidade anterior à nossa entrada na sociedade, pelo simples fato de que não há sequer anterioridade à sociedade. A *segunda* característica fala sobre o caráter específico das finalidades dos participantes dentro de uma associação, nas quais eles realizam a cooperação não por esperança de realização de justiça, mas por motivos íntimos, sejam eles quaisquer que os levaram a entrar na associação[40]. A sociedade democrática tampouco

[39] RAWLS, 2008, p. 8-9; RAWLS, 2011, p. 58-59.
[40] Conforme nota 44 de "Liberalismo Polítco" (RAWLS, 2011, p. 86)

pode ser entendida como uma comunidade, se a concebemos como "uma sociedade governada por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente e compartilhada"[41].

Segue-se que, de sua ideia intuitiva de sociedade, pode-se extrair dois compromissos: o dever de cooperação e a divisão social da responsabilidade. Enquanto o primeiro tem caráter de uma restrição, ou seja, algo que devemos contornar para cooperar, o segundo aponta para um componente motivacional da cooperação. Explico mais detalhadamente a seguir.

Ao partir de um sistema de cooperação como base, é natural intuir, como pensa Rawls, que o bem-estar de todos estão ligados e são determinados por esse sistema[42]. Assim, é mais razoável que esse sistema estimule sempre a cooperação voluntária. Mas só se pode esperar a cooperação voluntária se os termos propostos não forem arbitrários, isto é, se forem razoáveis. Nesse sentido, o próprio sistema de cooperação, uma vez realizado entre pessoas morais com as mesmas liberdades e capacidades, acarreta um *dever de justiça*. Isso porque, ainda que "os princípios do dever natural sejam derivados de um ponto de vista contratualista, eles não pressupõem nenhum ato de assentimento, tácito ou explícito, e nem mesmo nenhum ato voluntário, para que possam ser aplicados"[43]. O fato de que não assentimos à entrada no sistema de cooperação não nos dá o direito de subverter os termos deste sistema, uma vez que a condição básica dos termos de cooperação é o próprio exercício da razoabilidade ao julgarmos nossas reivindicações frente ao contexto social e aos outros cidadãos[44]. Rainer Forst é certeiro ao afirmar que "a ação justa não é exigida pela busca do bem de uma determinada doutrina ética, mas pela busca do respeito igual pelas reivindicações legítimas e razoáveis de todos."[45]

Mas, se por um lado estamos constrangidos por um sistema de cooperação, sob o ponto de vista que devemos obediência àqueles

---

[41] RAWLS, 2011, p. 86.
[42] RAWLS, 2008, p. 16-17.
[43] RAWLS, 2008, p. 123.
[44] "Em contraste com as obrigações, as características dos deveres naturais é que eles se aplicam a nós independentemente de nossos atos voluntários." (RAWLS, 2008, p. 122)
[45] FORST, 2010, p. 225

termos que definimos para sua realização, esse mesmo sistema, ao ser a base social de nossas próprias expectativas, torna-se o elemento motivacional de nosso agir cooperativo.

Em vez de um exemplo óbvio de interdependência de interesses, como geralmente são aqueles que expressam alguma relação de mercado[46], podemos ir mais fundo e pensarmos no exemplo que o próprio Rawls fornece de uma orquestra: supomos que nela todos os músicos têm o mesmo talento, e, portanto poderiam ter aprendido a tocar igualmente bem qualquer instrumento. Entretanto, é plausível que nenhum desses músicos poderia aprender e se desenvolver em todos os instrumentos da orquestra. Neste caso, "o grupo realiza, mediante a coordenação das atividades entre pares, a mesma totalidade de capacidades que se encontra latente em cada um individualmente"[47].

É neste ponto que Rawls evoca a ideia de uma união social (no sentido da sociedade bem-ordenada) como um conjunto de uniões sociais[48]. Uniões essas que são adequadamente complementares e podem ser coordenadas de modo apropriado e que se baseiam em três aspectos da nossa natureza moral: 1) a complementaridade dos diferentes talentos humanos; 2) o fato de que aquilo que podemos fazer e ser não se esgota numa única vida, e por isso precisamos dos outros não apenas para nosso bem-estar, mas também para realizarmos aquilo que não fomos ou não fizemos e 3) a própria capacidade de ter um senso de justiça, de agir reciprocamente[49].

---

[46] Em TJ Rawls ainda não fala em termos de uma divisão das responsabilidades, mas sim do trabalho: "A divisão de trabalho não é superada por meio de cada um tornar-se completo em si, porém pelo desejo e pelo trabalho significativo dentro de uma justa união social de uniões sociais da qual todos possam participar com liberdade segundo suas inclinações" (RAWLS, 2008, p. 653)

[47] RAWLS, 2011, p. 380.

[48] RAWLS, 2011, p. 381.

[49] Um visão "contra-factual" da reciprocidade, isto é, pensarmos a ideia de nos apropriarmos daquilo que não cooperamos para produzir, : "Não devemos lucrar com os trabalhos cooperativos dos outros sem que tenhamos contribuído com nossa quota justa. Os dois princípios da justiça definem que o que é uma quota justa no caso de instituições pertencentes a estrutura básica.

Então, aquilo que Rawls chama de "divisão social da responsabilidade" implica no valor motivacional da cooperação, ao passo que "dada uma distribuição equitativa de bens primários, podemos supor que os indivíduos são capazes de assumir a responsabilidade pelos seus próprios fins (o que supõe a capacidade de revisá-los), quer tenham constituído-se de escolha ou não, à luz da expectativa de ter acesso a um quinhão equitativo desses bens primários"[50].

Precisa-se agora, para concluir a resposta a Honneth, conectar os dois conteúdos normativos, a concepção de sociedade e de pessoa, de um modo a dar-lhe efetividade. Precisamos falar de como *garantir politicamente* esse status moral de livres e iguais. Portanto, antes de terminar essa seção, faz-se necessário explicitar como essas duas concepções intuitivas unem-se sob aquilo que Forst (1992, 2010) chama de uma "capa de proteção" da identidade ética do indivíduo, a ideia de igualdade cidadã. E, se como já apresentei, a ideia intuitiva de pessoa é aquela do cidadão, cabe agora mostrar como as próprias capacidades morais das pessoas podem serem desenvolvidas *faticamente* – como podemos garantir que aquilo que é uma ideia mínima e trivial alcance o ponto de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, o ponto de vista do cidadão:

> Assim, os bens básicos são justificados como "meios para todos os fins" de satisfação dos "interesses de ordem superior" das pessoas. Portanto, vários elementos compõem o conceito de "político" e do "razoável": um momento "moral" que se refere à prioridade da justiça e o caráter prático-racional da pessoa moral; um (primeiro) elemento "político" de limitação ao conceito "político" de "cidadãos" e de "cooperação social"; e por fim, um (segundo) elemento "político" que se refere à suposição

Portanto, se essas organizações são justas, cada pessoa recebe uma quota justa quando todos (inclusive ela) fazem a sua parte." (RAWLS, 2008, p. 120).

[50] RAWLS, 2011, p. 220.

> sobre determinadas "necessidades dos cidadãos".[51]

Ora, se "o fim da justiça social é maximizar a liberdade efetiva de todos"[52], o que importa não é uma noção de liberdades formais, mas sim o "valor" dessas liberdades, isto é, o que as pessoas podem de fato fazer com seus direitos e liberdades. Portanto, a tarefa de uma concepção política da justiça é, antes de tudo, uma tarefa prática. Nesse sentido que Rawls afirma que "os princípios de justiça resultam dos princípios da razão prática em conjunção com concepções de sociedade e pessoa, concepções que constituem, elas próprias, ideias da razão prática"[53].

Por sua vez, as liberdades fundamentais e sua prioridade, afirma Rawls, "fazem parte dos termos equitativos de cooperação entre cidadãos que concebem a si mesmos e uns aos outros segundo uma concepção de pessoas livres e iguais"[54]. Nesse sentido a ideia de reciprocidade é uma "relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada" que expressa sua concepção política e pública de justiça. Ao passar da argumentação moral (pessoas livres e iguais) para a instância política (cidadãos que exercem suas capacidades morais), mostra-se os dois aspectos do princípio fundamental da cidadania igual: ele é *formal* em relação às possibilidades de participação de discursos sobre os termos de cooperação social e *material* nos termos fáticos para a realização de participação na vida política[55].

Se as ideias intuitivas de sociedade e pessoa moldam aquilo que julgamos justo ou injusto em nossa sociedade, tem-se então uma base para "avaliarmos" as formas e os modos que se dão a distribuição das vantagens e encargos frutos da cooperação social. A garantia da igualdade política é a instância que confere aos cidadãos de uma sociedade igual consideração, e com isso, a forte ideia de que suas

---

[51] FORST, 2010, p.222.
[52] VITA, 2007, p. 211.
[53] RAWLS, 2011, p. 107.
[54] RAWLS, 2011, p. 437.
[55] FORST, 2010, p. 181.

considerações são levadas em conta nas questões que tocam a sua vida, ou seja, aquelas ligadas à estrutura básica da sociedade.

Rawls enfatiza esse aspecto ao afirmar que:

> [...] na medida do possível, deve-se avaliar a estrutura básica da posição de cidadania igual. Essa posição é definida pelos direitos e liberdades exigidos pelo princípio de liberdade igual e pelo princípio de igualdade equitativa de oportunidades. Quando satisfeitos os dois princípios, todos são cidadãos iguais e, portanto, todos ocupam essa posição. Nesse sentido, a cidadania igual define um ponto de vista.[56]

Sendo então a cidadania igual um ponto de vista, isto é, uma perspectiva sob a qual devemos confrontar as diferentes concepções de justiça, passo a falar sobre o critério da *publicidade*, até aqui não mencionado explicitamente. Como dito, o objetivo de uma concepção política de justiça (ainda mais marcadamente após *LP)* é conceber uma sociedade bem-ordenada, uma sociedade onde "(1) todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e (2) as instituições sociais básicas geralmente satisfazem, e geralmente se sabe que satisfazem, esses princípios."[57]. E isso que leva à conclusão seguinte, de que a estrutura básica da sociedade (e de suas instituições) são um "sistema público de regras". A ideia por trás do critério da publicidade, pensa Wenar é que já que os princípios para a estrutura básica serão impostos de forma coercitiva, eles devem então lastrear sua legitimidade no escrutínio público[58].

É o critério da publicidade que "impõe" a necessidade de uma estrutura de justificação para as questões de justiça básica, estrutura essa que garante aos seus participantes um pano de fundo comum capaz de definir limites de conduta, ações permissíveis, enfim, um quadro de expectativas mútuas. Por fim, uma sociedade bem-ordenada, aquela

[56] RAWLS, 2008, p. 115.
[57] RAWLS, 2008, p. 5.
58 WENAR, 2013.

efetivamente regulada por uma concepção política de justiça, estabelece um "entendimento comum quanto ao que é justo ou injusto"[59].

Neste artigo, ressaltei a importância de como a ideia de sociedade, e sua "forma" sob um sistema equitativo de cooperação, é primordial para a compreensão do escopo geral do trabalho rawlsiano. Sendo inevitável a socialização, não podemos dar um salto para fora do sistema de cooperação social. Precisa-se então pensar a questão da justiça a partir desse *fato*. É essa ideia que põe Rawls a operar a justiça com o foco na estrutura básica da sociedade. Termino com a última frase do artigo de Honneth com a qual abri a discussão: "Esse modelo [de John Dewey] – de forma bem resumida – encara a ideia normativa de democracia não só como um ideal político, mas primeiramente como um ideal social"[60]. Ao que parece, o liberalismo político é mais radical do que sonhava nossa vã filosofia.

## Referências bibliográficas

BANKOVSKY, M. 2011. Social justice: Defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections. Em: **Philosophy & Social Criticism.** 37, 2011

BAYNES, K. **The Normative Grounds of Social Criticism:** Kant, Rawls, Habermas. Albany: SUNY Press, 1992

BRATMAN, M. "Shared Cooperative Activity", Em: **The Philosophical Review** 101: 327–341. 1992

FORST, R. **Contextos da justiça.** Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

59 RAWLS, 2008, p. 59.
60 HONNETH, 1998, p. 780, acréscimo meu.

FORST, R. How (Not) to Speak about Identity. The Concept of the Person in a Theory of Justice, em: **Philosophy & Social Criticism** 18, 1992.

FORST, Rainer. **The right to justification.** New York: Columbia University Press, 2012.

FREEMAN, S. Congruence and the Good of Justice . Em:. **The Cambridge Companion to Rawls.** New York: Cambridge University Press, 2003.

FREEMAN, S. **Rawls**. Londres: Routledge, 2007.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume II - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HONNETH, A. "Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today". Em: **Political Theory**, 26, p. 763-783, 1998

JOHNSTON, D. John Rawls´s Appropriation of Adam Smith. Em: **dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n.4, setembro, 2010

MAFFETONE, S. "Political liberalism. Reasonableness and democratic paractice". **Philosophy & Social Criticism**. vol30. Nrs.5–6, 2004.

MAFFETTONE, S. **Rawls: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2010.

RAWLS, J. **Justiça como Equidade: uma reformulação.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. **Justice as fairness: political, not metaphysical**. Em: Philosophy and Public Affairs, vol. 14, nº 3, 1985.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2008

SMITH, A. **A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas.** Volume II. Coleção "Os Economistas". SP: Nova Cultura Ltda., 1996.

TUOMELA, R. **Cooperation: A Philosophical Study** Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 2000.

VITA, Á. de. **A justiça igualitária e seus críticos.** São Paulo: WMF Martins, 2007.

WENAR, L., "John Rawls", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition),** Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>.Acesso em: 01/10/2018.)

WERLE, D. L. Construtivismo não-metafísico e reconstrução "pós-metafísica": O debate Rawls-Habermas. Em: **Habermas e a Reconstrução.** Campinas: Papirus, 2012.

# Representação democrática em Condorcet: uma resposta às críticas de Vladimir Safatle

Gustavo Hessmann Dalaqua[1]

Vladmir Safatle, um dos pensadores políticos mais instigantes da filosofia brasileira contemporânea, há anos vem criticando a noção de representação como falseamento da democracia.[2] Com efeito, não seria exagero afirmar que Safatle se consolidou como um dos maiores críticos da representação política entre nós. O objetivo desse texto, em um primeiro momento, será compreender a crítica à representação política presente em *Só mais um esforço*, último livro que Safatle publicou sobre o assunto. Feito isso, passaremos em revista a concepção de representação democrática elaborada no "Plano de constituição" apresentado por Condorcet, em 1793, à Convenção Nacional francesa. À guisa de conclusão, justaporemos nossos apontamentos sobre Safatle e Condorcet no afã de mostrar de que modo a concepção de representação democrática esposada por este põe em questão as críticas daquele.

[11] Universidade de São Paulo / Fapesp.

[2] Agradeço a Maria Isabel Limongi pelos comentários feitos em uma versão preliminar do texto. Eventuais erros que constarem, contudo, são de minha inteira responsabilidade. O texto que o leitor aqui encontra difere da comunicação apresentada no II Colóquio Justiça e Democracia. A mudança se deve, em parte, por conta de um debate ocorrido, no último dia do evento, com Yara Frateschi (cf. infra nota onze).

## I - A crítica de Safatle à representação política

Embora há anos escreva sobre o assunto, é apenas em um de seus últimos livros que Safatle[3] elabora a contento sua crítica à representação política.[4] No capítulo seis de *Só mais um esforço*, o filósofo clama pela "instauração de uma verdadeira democracia direta, algo que ainda não conhecemos"[5]. Segundo Safatle a representação configura uma "sabotagem contínua da soberania popular":

> Insistamos no ponto que a esquerda do final do século XX fez questão de esquecer, a saber, que a soberania popular não se representa. Um povo livre nunca delega sua soberania para quem quer que seja. Ele a conserva sempre junto de si. Passar sua soberania para outro é perdê-la. É como passar minha vontade a outro e esperar que a vontade de outro tenha alguma forma de identidade absoluta com a minha vontade.[6]

Como o próprio Safatle reconhece na continuação da passagem, a crítica segundo a qual a soberania popular é irrepresentável remonta a Rousseau. De fato, no seu repúdio à representação, Safatle endossa duas teses centrais do *Contrato social*: a soberania (i) restringe-se à vontade e, como tal, (ii) não se representa. Conforme aponta Rousseau, a vontade não é algo que se transmite.[7] Não faz sentido falar que nós passamos nossa vontade a outrem, tampouco que vamos

---

[3] SAFATLE, 2017

[4] O artigo "Democracia real" é um dos primeiros textos em que Safatle (2011, p. A2) identifica a representação como nêmesis da democracia. A crítica de Safatle à representação descende de uma avaliação negativa do caráter não-democrático das instituições políticas brasileiras. A leitura crítica da teoria da representação de Safatle que o leitor ora encontra, cabe apontar, não tem a intenção de desqualificar a avaliação negativa que Safatle faz do papel oligárquico das instituições políticas brasileiras ao longo da história.

[5] SAFATLE, 2017, p. 125

[6] *ibidem*

[7] ROUSSEAU,1973, p. 49-50

reparti-la com alguém. A vontade, componente único da soberania, não é algo que se incute a um terceiro – é algo que se tem. Sendo inalienável e indivisível, conclui Rousseau, não é passível de representação.

Dando prosseguimento à argumentação, Safatle exacerba a polarização entre representação e democracia para, em seguida, apresentar o lado propositivo de sua análise:

> No entanto, a representação é hoje um arcaísmo político que visa apenas nos afastar de uma democracia real. Na verdade, quem defende a representação, seja a direita, seja a esquerda, encontra nela um bom álibi para esconder seus desejos de controle, para filtrar a sociedade construindo uma imagem da emergência popular mais fácil de controlar. [...] temos atualmente todas as condições técnicas para criar uma sociedade de deliberação contínua baseada em uma democracia digital. Em sociedades que têm nível quase total de conexão virtual, não há mais dificuldades técnicas em imaginar processos decididos através de uma espécie de ágora virtual. Dessa forma, o Estado pode paulatinamente deixar de ser um Estado cuja função é a deliberação para ser um cuja função central serão o reconhecimento e a implementação de processos decisórios que se dão no seu exterior.[8]

A representação é um arcaísmo que apenas serve para nos afastar da democracia, um mecanismo de controle que deve ser substituído por aquilo que Safatle chama de "democracia digital". Nesta, o âmbito da decisão política passaria a se dar *online*, em uma espécie de "ágora virtual" onde qualquer cidadão com acesso à internet poderia participar em pé de igualdade na formulação das políticas públicas.[9] O papel do Estado seria, então, o de apenas executar as

[8] SAFATLE, 2017, p. 127-8).

[9] Safatle não explica como cidadãos sem acesso à internet participariam da democracia digital que defende.

políticas públicas formuladas por essa multidão de indivíduos que se reuniriam pelas redes digitais.

Após apresentar sua proposta de democracia não-representativa, Safatle responde a apenas uma objeção que se poderia levantar contra a implementação de uma democracia direta via internet. Trata-se do que ele chama de objeção tecnocrática: "sempre há os que dizem [contra a democracia digital]: mas como passar decisões técnicas sobre orçamento gastos etc. para um povo preparado e desinteressado?"[10] No afã de rebater a objeção, Safatle responde que a apatia política e a consequente desinformação que dela se segue são frutos da própria lógica da representação, que veda ao povo a participação política. Tão logo a representação desvaneça e, por conseguinte, a soberania popular apareça, o povo, ao participar da política, ganhará interesse público e tornar-se-á mais informado sobre as questões coletivas.[11] Em suma, representação política e participação popular são termos antitéticos. Por isso mesmo, afirma Safatle, nada mais natural que constatar a existência de "desinteresse popular" pela política em um regime representativo.[12]

## II - Representação democrática em Condorcet

A polarização feita por Safatle entre representação e participação não é nova e predominou por boa parte da filosofia política no século XVIII. Nos dois lados do Atlântico, a visão *mainstream* entre os pensadores políticos setecentistas era a de que o governo representativo se opunha à democracia.[13] No final do século XVIII, contudo, uma visão concorrente da representação despontou no plano

[10] SAFATLE, 2017, p. 128).

11 Poder-se-ia dizer que, aqui, Safatle mais uma vez dialoga com Rousseau, filósofo que também atribuía caráter pedagógico à participação política. Sobre os benefícios psicológicos e pedagógicos da participação política em Rousseau, ver Carole Pateman (1970, cap. 2).

[12] *Ibidem.*

[13] ROSANVALLON, 2008, pp. 107-13.

constitucional que, em fevereiro de 1793, Condorcet apresentou perante a Convenção Nacional. Com o seu plano, Condorcet "redefiniu a relação entre democracia e representação" e sustentou que, longe de antitéticas, ambas poderiam ser complementares.[14]

Condorcet inicia o "Plano de constituição" sublinhando que a representação pode ser pensada de dois modos. À maneira de Rousseau, pode-se pensar que, em um governo representativo, os cidadãos comuns abdicam da participação política porque o voto é a única atividade que lhes é reservada.[15] É sobretudo nessa primeira acepção que a representação é repudiada por Safatle. Todavia, do fato de que a representação possa operar de modo não democrático, Condorcet não haure que o governo representativo jamais possa ser democratizado. Logo após constatar que o governo representativo pode servir como meio de contenção da participação democrática, ele ressalta que as instituições representativas podem dar guarida à democracia se mantiverem uma relação circular entre os que estão fora delas. A representação opera democraticamente quando o lado de dentro e o lado de fora das instituições governamentais mantêm uma relação dialógica entre si – o que, por seu turno, compele os representantes a portar-se de modo responsivo perante os eleitores.

"[M]esmo sob uma Constituição representativa, talvez seja útil que um exercício imediato [do poder político] chame os cidadãos à existência e à realidade".[16] O acréscimo do advérbio "talvez" reflete a consciência que Condorcet tinha da excentricidade de sua proposta. A visão predominante no pensamento político de então, como se afirmou, era a de que a representação excluiria por completo a participação direta dos cidadãos na política. Visando contrariá-la, Condorcet aposta em uma concepção democrática da representação.

Condorcet deixa claro que o mecanismo eleitoral é insuficiente para suster uma representação democrática. Além do sufrágio, ele propõe a criação de "Assembleias Primárias", espaços de discussão

[14] URBINATI, 2006, p. 176. Cf. também Cristina Foroni Consani (2014, p. 138). A tese de que representação e democracia seriam complementares fora apresentada, alguns meses antes, por um filósofo muito próximo de Condorcet, qual seja, Thomas Paine (1989 [1792]).

[15] CONDORCET, 2013, p. 67

[16] *ibid*, p. 68

pública localizados no âmbito de uma vizinhança que funcionariam sete dias por semana, em especial aos domingos, de modo que eleitores trabalhadores também pudessem participar (ibidem). Responsável pela mediação entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições representativas, as Assembleias Primárias forneceriam aos cidadãos comuns uma lista dos temas que estariam sendo debatidos, dentro das assembleias representativas, pelos representantes eleitos, e disponibilizariam procedimentos que permitiriam a qualquer cidadão propor a feitura de novas leis e a revisão – ou quiçá exclusão – de leis já existentes:

> Qualquer cidadão pode propor à sua Assembleia Primária para esta demandar que uma lei seja submetida a um novo exame ou exprimir o desejo de ser assegurado, por uma lei nova, contra uma desordem pela qual ele é golpeado. Exige-se somente que mais 50 cidadãos assinem com ele (ibid, p. 76).

Uma vez que ao menos cinquenta cidadãos residentes sob a jurisdição de uma mesma Assembleia Primária apresentassem sua queixa, as outras Assembleias Primárias contidas na região avaliariam se a mesma era procedente.[17] Se a maioria destas julgar que sim, então "todas as assembleias de uma divisão [territorial] mais extensa são convocadas" a examinar a proposição em questão (ibidem). Se a maioria destas também decidir que a proposição deve ser avaliada pelo Legislativo nacional, "a assembleia dos representantes do povo é obrigada a examinar não a proposição nela mesma, mas somente se ela crê dever ocupar-se disso"[18] Se ela se recusa a fazê-lo, todas as

17 Embora não determine quantas Assembleias Primárias uma democracia representativa deveria ter, no "Projeto de constituição francesa", Condorcet (2013, p. 130) declara que as Assembleias Primárias serão subdivisões dos munícipios. No caso específico da França de 1793, Condorcet (2013, p. 132) estabelece que a jurisdição territorial de cada Assembleia Primária deverá abranger, no mínimo, 450 cidadãos, e no máximo, 900.

18 *ibidem*

Assembleias Primárias da nação são convocadas a avaliar a queixa. Se a maioria destas concordar com os representantes, a queixa inicial é, finalmente, rejeitada. Mas se a maioria das Assembleias Primárias discordar deles, "a assembleia [nacional dos representantes], que parece desde então ter perdido a confiança nacional, deve ser renovada" [19]

Há, portanto, um incentivo enorme para que os representantes do Legislativo nacional avaliem as reclamações que recebem das Assembleias Primárias. Caso se recusem a avaliar as queixas enviadas pelos representados, os representantes correm o risco de ter seu mandado cassado, haja vista Condorcet conceder ao povo o direito de destituir imediatamente os representantes que se recusam "a escutar a voz" do povo.[20] A sustentação de uma representação democrática exige que representantes contrários à manutenção de uma relação dialógica com os representados abdiquem do poder.

Poder-se-ia objetar que a criação de espaços públicos onde o povo pudesse se reunir para reclamar do governo "causar[ia] perturbações"[21] Lançando mão de um argumento que evoca Maquiavel[22] Condorcet desqualifica a objeção sublinhando que, longe de gerar instabilidade, dar vazão institucional às queixas populares diminui a probabilidade de derrubada violenta do governo instituído. "A reunião dos cidadãos nas Assembleias Primárias deve ser considerada antes um meio de conciliar a paz com a liberdade do que um perigo para a tranquilidade pública"[23].A defesa da democracia representativa em Condorcet é também uma tentativa de institucionalizar os ímpetos revolucionários do povo, que na visão do filósofo sempre tendem a emergir[24]. Ao criar um canal institucional para a expressão do descontentamento popular, as Assembleias Primárias contribuiriam para a estabilidade do governo representativo.

A complexidade do arranjo operacional das Assembleias Primárias revela dois apanágios centrais da democracia representativa condorcetiana: "a *multiplicação dos espaços de debate* e um *sistema complexo*

[19] *ibidem*
[20] *ibid*, p. 80
[21] *ibid*, p. 68
[22] MAQUIAVEL, 2008, pp. 41-3
[23] *ibid.*, p. 73
[24] *ibid*, p. 74

*de alongamentos temporais*"[25] Juntas, essas duas características tornariam a democracia representativa preferível à democracia direta. Para Condorcet, a democracia representativa não é um sucedâneo inferior da democracia direta, adotado *faute de mieux*. Esse ponto é digno de nota porque quem lê, no início do "Plano de constituição", que a "extensão da República [francesa] permite propor apenas uma Constituição representativa" pode ficar com a impressão de que Condorcet[26] concebia a representação como um mal necessário. Como se o ideal fosse viver em uma cidade-Estado exígua onde a democracia direta pudesse ser aplicada. Porém, como o Estado-nação moderno é populacional e territorialmente muito grande, a representação, infelizmente, seria necessária.

Uma inspeção mais aprofundada do texto, contudo, revela a impropriedade de semelhante impressão. De fato, Condorcet pode ser considerado um dos antecessores intelectuais da "virada representativa" – corrente de teóricos políticos que, desde meados da década de 1990, afirma que a democracia representativa é um regime válido em si mesmo – na medida em que mostra que a democracia representativa constitui um regime de governo superior à democracia direta.[27] Ao multiplicar os espaços de deliberação e instituir alongamentos temporais, a representação tende a evitar a imprudência que decisões apressadas costumam ter. A pressuposição de Condorcet é a de que a exigência de várias deliberações que se dão em um longo espaço de tempo diminui as chances de que uma proposta política ruim se torne lei. A distensão temporal incluída na representação, de acordo com Condorcet, minora a influência de paixões violentas e potencializa o efeito da razão sobre a política.[28]

---

[25] URBINATI, 2006, p. 196.

[26] CONDORCET, 2013, p. 67.

[27] Para uma boa reconstrução histórica da virada representativa na teoria democrática contemporânea, ver a introdução de Mónica Brito Vieira (2017).

28 Condorcet (2013, p. 123) pensava ser melhor reduzir a influência das paixões no jogo político e aumentar aquela exercida pela razão. Como uma parte significativa dos filósofos do seu tempo, Condorcet concebia paixão e razão como termos dicotômicos. A oposição entre os termos levou o filósofo a admoestar os partidos políticos, porquanto estes traziam as paixões para dentro

O esquema representativo condorcetiano tem como um de seus objetivos refinar o *juízo político* dos cidadãos. "A percepção teórica do plano constitucional dele [i.e, de Condorcet] é a de que a política é um trabalho de interpretação do juízo político"[29]. Para Condorcet, a representação política acentua o caráter compósito da soberania política, pois põe em relevo o fato de que ela envolve não apenas a *vontade* como também o *juízo* dos cidadãos[30]. Conforme minudencia Nadia Urbinati[31] a filosofia de Condorcet nos permite perceber que, em uma democracia representativa, a soberania popular configura uma *diarquia*: de um lado, é composta pela *vontade* (manifesta na decisão tomada no interior da assembleia representativa e no exercício do sufrágio de cada eleitor no momento das eleições); de outro, pelo *juízo* dos cidadãos que deliberam em espaços como as Assembleia Primárias, a imprensa etc.[32]

A instanciação da vontade se dá no momento do voto, não é passível de representação e seu exercício político, ao menos para os que não foram eleitos, se dá geralmente em intervalos de tempo consideráveis.[33] Para Condorcet, a vontade é um polo da soberania que, à exceção do momento eleitoral, permanece prerrogativa da assembleia representativa. Mas daqui não se segue, entretanto, que o povo deixe de participar do poder soberano só porque está fora da assembleia

da política (ibid, pp. 121-3). Sobre a ojeriza de Condorcet aos partidos políticos, ver Nancy Rosenblum (2008, p. 145). Sobre a importância da razão para a democracia representativa condorcetiana, cf. Hélène Landemore (2013, pp. 70-5).

[29] URBINATI, 2006, p. 191

[30] ROSANVALLON, 2006, p. 200

[31] URBINATI, 2006, cap. 6

[32] Conforme explica Hubertus Buchstein, "diarquia" é uma palavra composta por dois termos gregos: *dis*, adjetivo que significa "duplo", e *arché*, sufixo que pode ser traduzido como "poder" (ACCETTI, MULIERI, BUCHSTEIN *et al.*, 2016, p. 209). Afirmar que a soberania em uma democracia representativa é diárquica significa, pois, afirmar que ela se exerce por meio de dois poderes. Para uma explanação mais detalhada do aspecto diárquico da democracia representativa, ver também Urbinati (2014, cap. 1).

[33] Digo geralmente porque, para Condorcet, as eleições políticas poderiam ser antecipadas acaso os representantes eleitos se insulassem do juízo popular.

representativa. Os cidadãos que não foram eleitos para a assembleia permanecem "membros do soberano" porque o exercício do juízo é um polo de poder da soberania que, em uma democracia representativa, poderia ser exercitado sempre que eles quisessem.[34]

Não só poderia como deveria ser exercitado. Afinal, é o exercício do juízo que salvaguarda o aspecto democrático da representação no intervalo entre as eleições populares para representantes. O Estado deve, pois, esmerar-se para garantir que os cidadãos exerçam seu juízo constantemente. Mais ainda, deve esmerar-se para que o juízo popular influa sobre os processos decisórios que se desdobram no interior da assembleia representativa. Condorcet foi um dos primeiros filósofos a entender que o que torna a representação democrática é justamente a preservação de uma relação circular entre o juízo dos cidadãos na esfera pública e a vontade decisória dos representantes na assembleia. É nessa perspectiva que se insere sua proposta de criar liames comunicativos entre as decisões promulgadas pela assembleia representativa nacional (*vontade*) e as opiniões dos cidadãos na sociedade civil (*juízo*) por meio de espaços como as Assembleias Primárias.

## III - Conclusão: desfazendo a antítese representação *vs.* Participação

A concepção de representação democrática em Condorcet faz soçobrar as duas principais críticas que Safatle dirige à representação. Para Safatle, vale lembrar, a representação nos afasta da democracia por dois motivos: primeiro, porque sabota a soberania popular, haja vista a soberania se resumir à vontade, faculdade que não tem como ser representada; segundo, porque inviabiliza a participação popular, que só pode se instanciar em um regime político como o da "democracia digital", no qual o *demos* exerce sua vontade soberana imediatamente.[35]

[34] CONDORCET, 2013, p. 73
[35] SAFATLE, 2017, p. 128)

Safatle decerto tem razão quando afirma que a vontade não se representa. Porém, uma vez que justapomos sua filosofia à de Condorcet, podemos redarguir que o fato de a vontade não poder ser representada não significa que a representação política vá contra a emergência da soberania popular. Deve-se reconhecer, com efeito, que a soberania em uma democracia representativa extravasa as instituições representativo-estatais e abarca também o fórum público das opiniões, âmbito no qual os cidadãos permanecem membros do soberano na medida em que exercitam seu juízo político. A existência de uma *representação democrática* põe em marcha uma *soberania diárquica*, a partir da qual o poder soberano passa a se exercer não só pela *vontade* como também pelo *juízo* dos cidadãos.

Por isso mesmo, a filosofia de Condorcet torna duvidosa a segunda crítica de Safatle, a saber, a de que participação popular só se exerce imediatamente, tal como ocorreria numa democracia digital. Se o processo de refinamento do juízo também faz parte do exercício do poder soberano dos cidadãos, logo, podemos sustentar que o alongamento temporal envolvido no mecanismo representativo é conducente à soberania popular. A ânsia de querer que o povo vote *aqui e agora* sobre questões públicas produz uma participação individualizada que, ao fim e ao cabo, parece botar a perder a ideia de soberania popular. Daí o alerta que Dominique Cardon faz aos entusiastas da democracia digital: quando a participação política se restringe a uma massa de indivíduos que, por meio das redes digitais, vota incessantemente sobre as mais variadas questões, a própria noção de coletividade torna-se problemática. O que temos, então, é uma série de "indivíduos singularizados" presos à perspectiva de um *presente absoluto* que é incapaz de apreender a trama temporal das questões coletivas.[36] O povo, enquanto sujeito político coletivo, é ele próprio uma figura do tempo e, portanto, necessita do mecanismo representativo para afigurar-

36 CARDON, 2016, p. 297. O uso da expressão "presente absoluto" para criticar as propostas de democracia direta remonta a Yara Frateschi (conforme debate realizado no II Colóquio Justiça e Democracia da UFSC). Para uma crítica do "presentismo" implícito na democracia direta, ver também Íñigo Errejón e Chantal Mouffe (2015, p. 102).

se.[37] O aspecto histórico-temporal, constitutivo da política, se esvai na ausência da representação. Sendo assim, não surpreende que, na prática, a exigência de que a participação das pessoas se exerça apenas *online* e imediatamente gere não o empoderamento do povo, mas sim o que Cardon chama de "despolitização".[38]

Em suma, o conceito de representação democrática apresentado por Condorcet lança dúvidas quanto à propriedade das críticas que Safatle dirige à representação política. Com efeito, a teoria democrática condorcetiana parece corroborar os apontamentos de Ernesto Laclau: a resposta para o déficit democrático que assola os governos atuais não reside no clamor pelo fim da representação.[39] Reside, antes, no clamor por *mais* representação, uma vez que apenas os interesses de grupos poderosos se fazem representar nos dias de hoje. Longe de insistir em um suposto antagonismo inelidível entre participação e representação e conclamar pela inauguração de uma democracia digital imediata, talvez seja melhor lutar pela instauração de

---

[37] ROSANVALLON, 2000, pp. 409-10

38 CARDON, 2016, p. 301. Carl Schmitt (1928, p. 245) oferece uma crítica similar quando afirma que a criação de máquinas que permitissem aos eleitores votar sem sair de casa provocaria a privatização da política (cf. BUCHSTEIN, 2015, p. 41). Seja como for, no caso contemporâneo, convém ressaltar que a tecnologia digital em si mesma não é o problema. Ainda que seja prejudicial quando provoca uma participação política imediatista e individualizada, a tecnologia digital pode revigorar a democracia se operar ao lado, e não ao largo, da representação (DISCH, OUZIEL, LAWSON *et al.*, 2016, p. 443). Tal não é, contudo, a proposta de Safatle, quando mais não seja porque a ideia de que a representação permeie mecanismos de participação direta lhe é inconcebível. No entanto, conforme destaca Robert Dahl (2000, p. 108), a representação permanece operante mesmo em assembleias políticas presenciais. Quando, por exemplo, uma trabalhadora participa de um conselho de saúde para exigir que o posto de saúde do seu bairro funcione aos domingos, ela age como uma representante das trabalhadoras. Nas assembleias presenciais ou arenas digitais em que os cidadãos participam diretamente, a representação permanece em operação sempre que as pautas que se discutem são abordadas sob uma perspectiva coletiva, e não meramente idiossincrática.

[39] LACLAU,1996, p. 99

uma representação genuinamente democrática, tal qual aquela pensada por Condorcet.

## Referências bibliográficas

ACCETTI, Carlo; MULIERI, Alessandro; BUCHSTEIN, Hubertus *et al*. Debating representative democracy. **Contemporary Political Theory**, vol. 15, no. 2, pp. 205–242, 2016.

BUCHSTEIN, Hubertus. Public voting and political modernization: Different views from the nineteenth century and new ideas to modernize voting procedure. In: ELSTER, Jon. **Secrecy and Publicity in Votes and Debates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

CARDON, Dominique. As mobilizações de indivíduos na internet. In: MENDONÇA, Ricardo Fabrino; PEREIRA, Marcus Abílio; FILGUEIRAS, Fernando. **Democracia digital**: publicidade, instituições e confronto político. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. ***Escritos político-constitucionais***. Tradução de Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

CONSANI, Cristina Foroni. **O paradoxo da democracia constitucional**: uma análise da tensão entre o direito e a política a partir da filosofia política e constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

DAHL, Robert. **On Democracy**. Nova Haven e Londres: Yale University Press, 2000.

DISCH, Lisa; OUZIEL, Pablo; LAWSON, Neal *et al*. The end of representative politics? **European Political Science**, vol. 16, no. 3, pp. 440-455, 2016.

ERREJÓN, Íñigo e MOUFFE, Chantal. **Construir pueblo**: hegemonía y radicalización de la democracia. Icaria: Barcelona, 2015.

LACLAU, Ernesto. Power and representation. In: **Emancipation(s)**. Londres: Verso, 1996.

LANDEMORE, Hélène. **Democratic Reason**: Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PAINE, Thomas. The rights of man, part II. In: **Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 [1792].

PATEMAN, Carole. **Participation and Democratic Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

ROSANVALLON, Pierre. **La démocratie inachevée** : histoire de la souveraineté du peuple en France. Paris: Gallimard, 2000.

_____. **Democracy Past and Future**: Selected Essays. Edição de Samuel Moyn. Nova Iorque: Columbia University Press, 2006.

_____. L'universalisme démocratique : histoire et problèmes. ***Esprit***, no. 341 (1), pp. 104-120, 2008.

ROSENBLUM, Nancy. **On the Side of the Angels**: An Appreciation of Parties and Partisanship. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. In: **Rousseau**: Os Pensadores, vol. XXIV. Trad. L. S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
SAFATLE, Vladimir. Democracia real. **Folha de São Paulo**, 21 de junho de 2011.

_____. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SCHMITT, Carl. **Verfassungslehre**. Berlim: Duncker & Humblot, 1928.

URBINATI, Nadia. **Representative Democracy**: Principles & Genealogy. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2006.

_____. **Democracy Disfigured**: Opinion, Truth, and the People. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

VIEIRA, Mónica Brito. **Reclaiming Representation**: Contemporary Advances in the Theory of Political Representation. Londres: Routledge, 2017.

# Impeachment e democracia

Felipe Moralles e Moraes[1]
Lucas do Nascimento[2]

A proposta deste artigo não é esquadrinhar o último processo de *impeachment* de Presidente da República que depôs a Presidente Dilma Rousseff. Isso exigiria analisar inúmeros fatores políticos, sociais e econômicos, como os protestos de junho de 2013, a tentativa do governo de enfraquecimento do PMDB, o malogro do projeto desenvolvimentista intentado pela referida mandatária, a recessão econômica, o estelionato eleitoral, os desdobramentos administrativos e judiciais da "Operação Lava-Jato" – conduzido pela Polícia Federal –, etc. O objetivo aqui é outro: tentar explicar como se chegou a essa situação geral de instabilidade institucional, analisando-se em que tipo de configuração política estamos inseridos e os efeitos por ela trazidos a esse instituto bastante antigo – e não pouco controverso – que é o *impeachment* do Presidente da República.

Mais precisamente, a exposição pretende enfrentar as leituras de André Singer, Marcos Nobre e Fernando Limongi de que, a despeito das diferentes perspectivas, o *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff está vinculado a uma democracia que, por assim dizer, não deu certo. Para os três, seja em razão de uma estrutura econômica perversa, de um arranjo político-partidário ou da "Operação Lava Jato", a Presidente

[1] Mestrando em Filosofia Política, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
[2] Mestre em Direito Constitucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

teria sido atropelada pelas condições subjetivas de poder, mais em específico pelos "rentistas" ou pelo "Centrão".

Segundo Singer, faltou mais atenção "às forças sociais e políticas necessárias para a execução do projeto desenvolvimentista". Para o autor, muitos interesses, ou "onças", foram cutucados e, aos poucos, voltaram-se contra o projeto econômico de Dilma[3]:

> [...] a quantidade de interesses empresariais contrariados catalisou a solidariedade intercapitalista na linha do 'hoje foi ele, amanhã posso ser eu'. Em consequência, acabou por unificar o conjunto do capital contra a 'nova matriz'. [...] Cada setor que se sentia prejudicado aderia à cantilena do intervencionismo, adensando a oposição capitaneada pelos rentistas, até que em certo momento a frente antidesenvolvimentista englobou o conjunto da burguesia, contando com o suporte fervoroso da classe média tradicional.[4]

Para Nobre, por sua vez, o impedimento teve origem em uma "longa blindagem do sistema político contra a sociedade", caracterizada pelo modo de atuação do PMDB, a qual não pôde mais ser contida pela Presidente e entrou em colapso[5]:

> Como a maneira de operar desse grande e mesmo bloco de sustentação replica o modo de operar característico do PMDB, ao invés de chamá-lo pelo nome pomposo de 'presidencialismo de coalizão', preferi dar-lhe o nome de 'pemedebismo' [...] Trata-se uma maneira de operar que procura amortecer e suspender os conflitos em lugar de elaborá-los abertamente em uma disputa democrática que envolva toda a sociedade. [...] como Junho de 2013 demonstrou,

[3] SINGER, 2015, p. 58s.
[4] *Ibid.*, p. 67 s.
[5] NOBRE , 2016, p. 149.

> os conflitos se agudizaram na base da sociedade sem a devida correspondência no sistema político. [...] O afastamento de Dilma Rousseff só se explica porque seu governo já não conseguia funcionar nos termos em que funcionaram todos os governos nas últimas duas décadas.[6]

Já Limongi defende que a escolha entre "apoiar ou não o impeachment, levava em conta a proteção que poderiam oferecer à Lava Jato". Para o autor, a falta de proteção aos políticos envolvidos, contra as investigações, é que teria determinado a derrocada da Presidente[7]:

> Por que Dilma perdeu o apoio da sua base? [...] Cunha nunca escondeu sua real motivação. O que ele buscava era proteção contra a Lava Jato, proteção que o governo não quis ou não pôde lhe assegurar. Obviamente, o deputado carioca não foi o único a pensar dessa forma. Outros 366 deputados fizeram o mesmo cálculo, uma boa parte deles, direta ou indiretamente, tão enredados quanto ele na Operação Lava Jato.[8]

Para os três, o impedimento foi determinado por elementos subjetivos de poder.

A limitação desse tipo de análise está no fato de pressupor que nossa constituição política depende mais do acidente ou da força do que de reflexão e escolhas institucionais. A virtude política, no entanto, dizia Maquiavel, é análoga à execução de diques, que minimizem as cheias do rio caudaloso e devastador das alterações nos arranjos de poder.[9]

A leitura sugerida no presente estudo é a de que o *impeachment*, em suas qualidades e defeitos, guarda relação estreita com as

---

[6] *Ibid.*, p. 139.
[7] LIMONGI ,2017, p. 12.
[8] *Ibid.*, p. 6 s.
[9] MAQUIAVEL, 2010, p. 129.

democracias modernas em seus caracteres fundamentais, por duas razões. Primeiro, porque os abusos passíveis de prática por meio desse instituto têm causas antes institucionais do que de virada contingente de humor dos atores políticos. Segundo, porque o *impeachment* abriga ambiguidades na estrutura, princípio e objeto do governo democrático. Tais conceitos serão explicados ao longo do texto. O esclarecimento dessas ambiguidades é capaz de explicar a sensação vivenciada por alguns de que um "golpe" foi infligido no sistema democrático brasileiro.

## I - Dados

Para começar o argumento, vale destacar a pujança desse instrumento de deposição nos Estados Unidos da América (EUA), Brasil e América Latina[10]:

a) nos EUA, houve dezenove processos instaurados, atingindo senadores, ministros, juízes federais e presidentes da República. Foram oito condenações, três demissões, a renúncia do Presidente Richard Nixon em 1974 e sete absolvições – entre elas a do Presidente Andrew Johnson, em 1868, pela diferença de um voto, e do Presidente Bill Clinton, em 1999.[11]

b) no Brasil, o instituto começou atingindo os dois primeiros presidentes republicanos. O Marechal Deodoro da Fonseca teve de renunciar em virtude de conflitos com o Congresso Nacional, que buscava aprovar celeremente lei especial disciplinando os crimes de responsabilidade, isto é, os ilícitos ensejadores de *impeachment*. Dois anos após assumir a Presidência da República, em 1893, o seu Vice-

[10] É o que apontamos em oportunidade pretérita de modo mais detalhado. Para aprofundamento no tema, vide NASCIMENTO (2017, pp. 18-23).

[11] Dados disponíveis no sítio eletrônico do *U.S. Senate* <http://www.senate.gov/artandhistory/history/common/briefing/Senate_Impeachment_Role.htm>. Acesso em: 28/10/2017.

Presidente, Marechal Floriano Peixoto, sofreu tentativa de *impeachment*. Ainda sob a Constituição de 1891, Campos Salles sofreu três denúncias; Hermes da Fonseca enfrentou uma. Sob a Constituição de 1946, foi a vez de Getúlio Vargas. Dois meses depois de ter a denúncia arquivada pela Câmara dos Deputados, suicidou-se. Por fim, sob a Constituição de 1988, inaugurou-o José Sarney com somente uma denúncia, enquanto vinte e nove foram as apresentadas contra Fernando Collor, quatro contra Itamar Franco, vinte oito contra Fernando Henrique Cardoso, trinta e oito contra Luiz Inácio Lula da Silva, sessenta e sete contra Dilma Rousseff e, até o momento, vinte e seis contra Michel Temer[12]. Perceba-se que todos os que assumiram o cargo de Presidente da República a partir da redemocratização sofreram tentativas de *impeachment*, e que metade dos presidentes eleitos sob a Constituição de 1988 (dois entre quatro) foram condenados por crimes de responsabilidade e destituídos.[13] No plano estadual a prática também é corrente. Lembre-se da absolvição de Paulo Afonso, Governador de Santa Catarina, pela diferença de dois votos em 1997.[14]

c) na América Latina, após o caso Fernando Affonso Collor de Mello, primeiro Presidente republicano a ser processado, julgado e condenado mediante *impeachment* na história do Ocidente, enfrentaram procedimentos da espécie Carlos Andrés Pérez, na Venezuela, condenado em

[12] Dados atualizados até 07 de out. 2017 e fornecidos pelo Centro de Documentação e Informação da Câmara dos Deputados.

[13] NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 19-23.

[14] BOSCHI, Upiara. Letras passadas: o escândalo das letras que quase levou Paulo Afonso ao *impeachment* completa 20 anos. **Diário Catarinense**, Florianópolis, Caderno Nós, 07/10/2017. Disponível em: <http://dc.clicrbs.com.br/sc/nos/noticia/2017/10/letras-passadas-o-escandalo-das-letras-que-quase-levou-paulo-afonso-ao-impeachment-completa-20-anos-9928030.html>. Acesso em 10 abr. 2018.

> 1993; Ernesto Samper, na Colômbia, absolvido em 1996; Raúl Cubas Grau, no Paraguai, que renunciou em 1999 diante do *impeachment* em curso; Luis González Macchi, no Paraguai, absolvido em 2002; e Fernando Lugo, também no Paraguai, condenado em 2012.[15]

De um "remédio extremo para grandes males da sociedade", o impedimento do Presidente tornou-se "um meio habitual de governo", descrevia Alexis de Tocqueville em 1835.[16]

## II - Causas

Como explicar essa transformação de um mecanismo excepcional para um instrumento habitual de governo? Isso se deve, segundo Tocqueville, à perda de imparcialidade no julgamento, tipicamente presente nas atividades jurisdicionais, mas mitigada nas atividades administrativas do Estado. Da jurisdição espera-se o alheamento em relação aos interesses em conflito daquele que julga; da administração, a perseguição dos interesses públicos por aqueles a quem foram confiados. As máximas esculpidas em bronze latino *nemo judex in causa propria* e *nemo judex sine actore* exigem do juiz, não do administrador ou do legislador, a posição inerte e superpartes.[17]

Historicamente, o *impeachment* nasceu na Inglaterra entre os séculos XIII e XIV e sujeitava todos os súditos do reino, sem distinção quanto à investidura ou não em ´=y oficiais.[18] A Câmara Alta do parlamento inglês, composta pelos nobres (*House of Lords*) julgava acusações feitas pela Câmara Baixa, eleita pelos cidadãos (*House of Commons*), funcionando como um tribunal com jurisdição plena, para impor penas não somente de destituição do cargo público, mas também de morte, exílio, prisão, confisco de bens, etc. Ao tratar da Constituição da Inglaterra, Montesquieu elenca as três hipóteses em que o poder de

---

[15] NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 23 n. 41.
[16] TOCQUEVILLE,1992a, p. 121.
[17] CAPPELLETTI, 1993, p. 75 s.
[18] Acompanhamos, em grande medida, o desenvolvido a respeito em NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 53-88.

julgar era exercido pelo Legislativo: (i) para julgamento dos "*grandes*", isto é, dos nobres, que tinham direito ao um julgamento pelos próprios pares; (ii) quando a lei fosse demasiadamente rigorosa, merecendo moderação; e (iii) quando algum cidadão violasse, em assuntos públicos, direitos do povo que os magistrados não pudessem ou quisessem punir. Nesse caso, "a parte legislativa do povo" acusava essa pessoa e "a parte legislativa dos nobres" julgava, porque não tinha os mesmos interesses e paixões que o povo, acusador, e possuía maiores condições, por isso, de decidir imparcialmente. A Constituição inglesa garantia, assim, "a dignidade do povo", sem recair nos abusos das repúblicas antigas em que "o povo era, ao mesmo tempo, julgador e acusador".[19] A terceira hipótese é a única que sobreviveu nas repúblicas presidencialistas modernas, como uma das instituições centrais de responsabilidade política dos governantes perante o povo, ao lado das eleições periódicas e da forma federativa do Estado. Para uma república, escreve James Madison, é suficiente que a administração seja atribuída a pessoas indicadas, direta ou indiretamente, pelo povo, mas é necessário que a indicação seja por um período limitado e "*durante bom comportamento*".[20] Assim, o instituto persiste como elemento essencial nos governos republicanos, como um modo de julgar ofensas feitas diretamente à sociedade e invasões de um Poder sobre o outro, nas hipóteses elencadas por Alexander Hamilton.[21]

Não obstante a redução promovida no número de hipóteses nas quais o instituto em estudo se justifica, conservou-se nas repúblicas modernas a amplitude dos tipos, isto é, da definição normativa das violações que suscitam o *impeachment*, de acordo com o modelo predecessor inglês. Os ilícitos sujeitos a *impeachment* são, conforme o art. 2, seção 4 da *U.S. Constitution*, "traição, suborno e outros altos crimes e delitos". Os tipos são tão amplos que praticamente autorizam a definição pelos congressistas do que seriam esses "altos crimes e delitos". Embora no Brasil a discricionariedade seja menor, ao se

[19] MONTESQUIEU, 1979, XI, 6.
[20] MADISON, James. No. 39. In: HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, 2001, p. 240.
[21] HAMILTON, 2001, p. 423.

fixarem alguns requisitos de formalidade, objeto e finalidade, ainda há no caso brasileiro um considerável espaço para o exercício de juízos políticos, como nos tipos de "proceder de modo incompatível com a dignidade, a honra e o decoro do cargo" ou "infringir, patentemente, e de qualquer modo, dispositivo da lei orçamentária" (art. 9º, 7, e 10, 4, Lei n. 1.079/50).

Nas democracias modernas, contudo, analisa Tocqueville, três modificações institucionais surgiram em detrimento da inércia e da imparcialidade dos julgamentos de *impeachment*. Elas transformaram o que era um juízo jurisdicional, exercido pela Câmara Alta do Legislativo, em um juízo tipicamente administrativo, isto é, em um mero "ato administrativo ao qual se dá a solenidade de um aresto". Embora sempre estivessem em causa julgamentos políticos, porque proferidos por um órgão político revestido momentaneamente de competência para julgar, tornou-se distinto o seu conteúdo[22]:

a) a primeira modificação de relevo foi que o instituto passou a alcançar apenas agentes públicos específicos[23], como Presidente, Vice-Presidente e ocupantes de cargos civis nos Estados Unidos (art. 2, s. 4, *U.S. Constitution*); no Brasil, Presidente, Vice-Presidente, Ministros, membros dos Conselhos Nacionais de Justiça e do Ministério Público, Procurador-Geral, Advogado-Geral e Comandantes das Forças Armadas (art. 29, Constituição de 1891, e art. 52, I-II, Constituição de 1988).

b) a segunda alteração importante foi a da composição da Câmara Alta, agora Senado Federal, cujos membros eram "submetidos às mesmas influências que o corpo encarregado de acusar, o que dá uma impulsão quase irresistível às paixões vingativas dos partidos".[24] Os membros acusadores e do tribunal julgador passaram a fazer parte das mesmas forças sociais, possuindo as mesmas inclinações e os mesmos preconceitos. Essa indistinção

[22] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1835, I, 7, p. 120.
[23] *Ibid.*, p. 118.
[24] *Ibid.*, p. 121.

entre os poderes-função (*pouvoirs*) e as potências sociais que os compõem (*puissances*), na terminologia de Montesquieu, agravou-se no Brasil com a eleição direta dos senadores pelo povo, prevista desde a Constituição de 1891, o que também veio a ocorrer nos EUA a partir da 17ª Emenda, em 1913.

c) por fim, a terceira e mais importante modificação, segundo Tocqueville, foi a atenuação das sanções, que perderam o caráter criminal existente no sistema inglês para se limitarem à impossibilidade de ocupar posições de poder.[25]As sanções foram reduzidas à destituição do cargo e inabilitação para o exercício de outros, deixando ao Judiciário a apuração de responsabilidades previstas no Direito Penal (art. 1, s. 3, *U.S. Constitution*; art. 33, § 3º, Constituição de 1891 e art. 52, par. único, Constituição de 1988). Diferentemente do sistema inglês, o acusador não mais "se recolhe diante de uma pena que não faz gemer a humanidade". A condenação de um adversário político à morte com a intenção de o remover do poder tende a parecer *aux yeux de tous*, aos olhos da opinião pública, um terrível assassinato; diversamente, a declaração do adversário como indigno de possuir o mesmo poder e a retirada de sua autoridade, sem lhe retirar vida ou liberdade, tende a parecer aos olhos da maioria o resultado honesto de um conflito político.[26] Com a mudança, os bloqueios morais à prevalência da opinião pública foram reduzidos. Tornou-se "a condenação menos temida e mais certa", conclui o pensador francês.[27] Mesmo que a transformação implique aumento das garantias do acusado

[25] *Ibid.*, p. 119.
[26] *Ibid.*, p. 122.
[27] *Ibid.*, p. 121.

> sob o viés criminal, diminui sua segurança no que tange à continuidade na ocupação de posições de poder.[28]

Por isso se dizer, com Tocqueville, que os constitucionalistas estadunidenses e brasileiros transformaram o julgamento político na "arma mais formidável que se jamais entregou às mãos da maioria". Ao contrário do impeachment inglês, cujo imenso poder só poderia ser utilizado em momentos de grave crise, o instituto foi convertido em um canal de imposição das opiniões da maioria, para utilização mais frequente e, por isso, mais propensa a abusos. Completa o pensador francês: "se a força é menor, de outro lado o emprego dela é mais cômodo e o abuso mais fácil".[29]

## III - Agravantes brasileiras

As mesmas tendências observadas por Tocqueville nos EUA se apresentaram no *impeachment* brasileiro, agravando-se no Brasil, porém, o caráter parcial do processo de impedimento. Com efeito, a Constituição de 1988 fomentou a parcialidade na condução do procedimento de *impeachment* mais do qualquer Constituição brasileira precedente e do que a Constituição dos EUA. É o que apontamos em dissertação de mestrado.[30]

Atribui-se a responsabilidade para o agravamento da parcialidade no modelo brasileiro atual, quando comparado ao estadunidense, a dois elementos:

a) ao contrário do que ocorre no sistema estadunidense, em que membros da *House of Representatives* (os chamados *managers*) são designados para atuarem como acusadores no processo instaurado no *Senate*, o sistema brasileiro aproxima o julgador do acusador.[31] Nele compete ao

[28] NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 81.
[29] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1835, I, 7, p. 123.
[30] NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 88-126.
[31] *Ibid.*, p. 74 e 103-112.

Senado Federal não só julgar o Presidente, mas também processá-lo (art. 52, I-II, Constituição de 1988). Após a concessão da autorização pela Câmara dos Deputados, há emissão de juízo de instauração do processo e de juízo de pronúncia, ambos pelo Senado, para somente após o processo ser julgado pelos mesmos agentes, de acordo com rito explicitado pelo Supremo Tribunal Federal em precedentes judiciais importantes (MS n. 21.563, Relator p/acórdão: Min. Carlos Velloso. Brasília, DF, j. 23 set. 1992, DJU 27 ago. 1993; ADPF-MC n. 378. Relator: Min. Edson Fachin. Brasília, DF, j. 17 dez. 2015) e em sessão administrativa realizada durante o procedimento de *impeachment* do Presidente Collor.[32] Estimula-se a parcialidade pela criação de "incentivos aos senadores para que sustentem no julgamento final as decisões por si proferidas ao longo do processo".[33]

b) ainda, segundo defendemos em obra pretérita, outra novidade digna de destaque em relação ao modelo estadunidense reside nos efeitos da instauração do processo, isto é, na suspensão temporária do Presidente do exercício de suas funções, decorrente de decisão dos mesmos agentes que, posteriormente, pronunciarão a acusação e julgarão o acusado.[34] A Constituição de 1891 atribuía à Câmara dos Deputados o juízo de acusação do qual decorria o afastamento temporário do Presidente (art. 53, par. único). A Constituição de 1988 dispôs de modo diverso, transferindo ao Senado Federal essa competência, a ser exercida mediante instauração do processo, por maioria simples de votos (art. 86, § 1º, II). Ora, "se tais medidas são de difícil reversão naturalmente, por seus efeitos perceba-se quão afastada é a possibilidade de

[32] BRASIL, 1992, p. 793-801.
[33] NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 113.
[34] *Ibid.*, p. 103-104.

> absolvição do Presidente quando a responsabilidade por seu afastamento é dos próprios julgadores".[35]

Em razão dessas alterações, fomentou-se ainda mais a parcialidade no julgamento de procedimentos de *impeachment* no Brasil. Todavia, eventuais abusos na utilização do instituto não são objeção suficiente à existência desse mecanismo de controle – o qual, como visto, é elemento essencial dos governos republicanos modernos –, nem devem restringir análises a denúncias de complôs. Pelo contrário, excessos da espécie precisam ser encarados como um incentivo à avaliação dos remédios institucionais existentes, a fim de compreendê-los e aprimorá-los.

Notadamente, os autores dos artigos federalistas estavam conscientes de que "em um governo republicano, a autoridade legislativa necessariamente predomina", merecendo especial atenção na fixação de contrapesos.[36] Nesse sentido, ao tratar dessa autoridade, Madison explica que "seus poderes constitucionais, sendo imediatamente mais extensos, e menos suscetíveis de limites precisos, podem, com maior facilidade, mascarar, sob medidas complicadas e indiretas, a invasão que faz nos poderes coordenados".[37] Ainda, aponta que "os representantes do povo em uma assembleia popular parecem imaginar às vezes que são o povo eles mesmos e deixam transparecer fortes sintomas de impaciência e desgosto ao menor sinal de oposição dos outros quadrantes; como se o exercício de seus direitos, seja pelo executivo, seja pelo judiciário, fosse uma quebra de seu privilégio e um ultraje à sua dignidade"[38]. Assim, o referido founding father alerta para o fato de que os casos de impeachment estariam mais condicionados ao confronto entre "facções pré-existentes" do que pela demonstração de culpa ou inocência.[39]

Na tentativa de preservar os inocentes de abusos na utilização do instituto, nos EUA atribuiu-se a presidência da Corte de

---

[35] *Ibid*., p. 113.
[36] MADISON, 2001, p. 332.
[37] *Id.*, 2001, p. 317.
[38] HAMILTON, 2001, p. 459.
[39] *Id.*,2001, p. 417.

*Impeachment* ao *Chief Justice* da Suprema Corte[40] e se exigiu uma maioria de dois terços do Senado para a condenação, considerando-se insuficiente a maioria simples.[41] Deixou-se em aberto a necessidade de outros mecanismos para aperfeiçoamento do instituto, como o consentimento do Senado para a deposição dos Ministros de Estado (*cabinet secretaries*), o que dificultaria uma revolução na administração pública motivada pelo *impeachment*, embora esse consentimento nos EUA tenha sido positivado apenas para as nomeações (art. 2, s. 2, *U.S. Constitution*).[42]

Com "a separação das competências de acusação e julgamento entre órgãos diversos, a exigência de dois terços dos votos dos senadores para a condenação e a atribuição da presidência do tribunal ao Presidente do órgão máximo do Judiciário", elementos fundamentais do modelo estadunidense, tentou-se ampliar a inércia e a imparcialidade na condução de processos de impeachment e no consequente julgamento, características essenciais à jurisdição.[43] Com intenção semelhante, os constituintes brasileiros inovaram ao aumentarem o quórum para a autorização quanto à instauração do processo, o qual passou para dois terços dos membros da Câmara dos Deputados (art. 51, I, Constituição de 1988), de modo a equilibrar o incentivo à parcialidade trazido pelas demais características descritas.

Entretanto, se o receio fosse apenas de facciosismo parlamentar, atribuir-se-ia ao Judiciário a competência para condução e julgamento do procedimento de *impeachment*, ao invés de somente para condução e julgamento de processos penais correlatos, voltados à apuração da prática de crimes comuns. Acontece, diz Hamilton, que o reconhecimento do Senado como corte de julgamento de *impeachment* serve também como barreira contra usurpações deliberadas dos membros do Judiciário contra o Legislativo.[44] Além disso, argumenta que os membros da Suprema Corte não possuiriam a "fortitude" e

[40] *Ibid.*, p. 421.
[41] *Id.*, 2001, p. 424.
[42] *Id.*, 2001, p. 489.
[43] NASCIMENTO, ***op. cit.***, p. 76.
[44] HAMILTON, 20 p. 518.

"autoridade" necessárias para se oporem à acusação movida pelos representantes do povo. A deficiência de fortitude seria fatal ao acusado; a de autoridade, perigosa à tranquilidade pública.[45]

É equivocado e ingênuo, pois, advogar que o Supremo Tribunal Federal deva intervir nos juízos de mérito dos processos de *impeachment* como se o objeto de controle consistisse em processo criminal. O órgão em comento possui poderes muito limitados para impedir a punição do chefe do Poder Executivo pelo Poder Legislativo, considerando-se o fato, já reconhecido pelos federalistas, de que o pequeno número de Ministros que compõe a Corte Suprema não possui autoridade para se impor à maioria em situações de grande estresse institucional, e o risco de que, não sendo assim, alguns juízes se apropriem de poder do Legislativo. Em contextos como esses, é indubitável que a opinião pública se torna determinante, como o foi para que a Operação Lava Jato pudesse atingir poderosos e assumisse a proporção atual, servindo como proteção, quando não como carta branca ao Judiciário.

O que está em jogo, voltando a Tocqueville, é traduzir o poder da opinião pública em instituições estáveis. Nesse sentido, contrapunha a sociedade estadunidense à francesa: "*na América, procede por meio de eleições e arestos; na França, por meio de revoluções. A França e os Estados Unidos têm, pois, apesar da diversidade da sua constituição, este ponto em comum: em ambos, a opinião pública é* [...] *o poder dominante*".[46] A opinião pública despontava, na época, de forma violenta entre os franceses. Esses andavam "*sujos de sangue, como crianças recém-nascidas, tendo por berços ataúdes e brincando com cabeças decepadas*", dramatiza Georg Büchner.[47] A mesma metáfora de uma democracia imatura é invocada por Tocqueville, como se tal democracia fosse uma criança privada dos cuidados paternos e criada sozinha na cidade, de instintos bárbaros, carente de educação e de correção para a arte de governar.[48] Ele se preocupava com a opinião pública que se dissocia de práticas

[45] *Id.*, 2001, p. 419.
[46] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1835, I, 8, p. 138.
[47] BÜCHNER, Georg. **A morte de Danton** (1834/35). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, p. 25.
[48] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1835, *Introduction*, p. 8.

democráticas, isto é, um poder que se operou no seio da sociedade pela igualização das condições, mas que não se traduziu em ideias, hábitos e costumes democráticos.[49] O problema político que se coloca no Brasil parece ser análogo, no sentido de um processo democrático que sofre com frequentes desestabilizações e sob uma opinião pública que não encontra obstáculos à deposição do chefe do Executivo. Assim, passamos a analisar a relação entre democracia, opinião pública e *impeachment*.

## IV - Ambiguidades democráticas

Tomando-se o aparato conceitual de Montesquieu faz parte analisar as formas de governo, ao mesmo tempo, pelas estruturas de como e quem governa e pelas paixões que as animam. O filósofo assim escreve: "existe essa diferença entre a natureza do governo e seu princípio [...]. Uma é a estrutura particular, a outra as paixões humanas que fazem-no mover. Ora, as leis não devem ser menos relativas ao princípio de cada governo do que à sua natureza".[50] Traduzindo-se, as ações do governo e dos cidadãos sob as diferentes formas de governo não poderiam ser explicadas somente com a distinção entre quem governa e quem é governado, isto é, pelas leis e instituições, enquanto fatores estáticos de poder político. A legalidade impõe limites às ações do governo, mas não as inspira. Entre as leis e sua efetivação, pode surgir um abismo de mentalidades e hábitos que impede sua aplicação imparcial e igualitária. Os órgãos de aplicação do Direito – polícia, justiça, burocracia e militares – podem sempre exercer o poder que lhes foi concedido pela soberania popular de maneira autoritária, o que faz necessário um componente não jurídico na democracia.[51] A estrutura institucional depende necessariamente da "mola" (*ressort*) das paixões humanas.[52]

---

[49] *Ibid.*, p. 9.
[50] MONTESQUIEU, ***op. cit.***, III, 1.
[51] *Cf.* HONNETH, 2011, p. 585.
[52] MONTESQUIEU, ***op. cit.***, III, 3.

Por isso, o termo "democracia" é usado por Montesquieu de modo intercambiável, para se referir ora à estrutura de governo – onde o povo em conjunto possui o poder soberano –[53], ora ao princípio democrático da igualdade – conforme o mote de que "o amor pela democracia é o amor pela igualdade".[54] À maneira de Platão, os diferentes governos estão associados ao caráter dos cidadãos, sendo o cidadão democrático o "amante da igualdade".[55] A diferença para com os filósofos políticos modernos é que o ateniense toma a igualdade ainda como uma consequência do regime democrático, ao invés de seu pressuposto. Sem uma paixão igualitária prévia, porém, passa a entender Montesquieu, a democracia ficaria estagnada, emperrada e morreria. Uma forma de governo democratiza-se na medida em que as pessoas se enxergam como iguais. Ela depende de disposições e sentimentos igualitários para adquirir um impulso coletivo e político. Não é de se surpreender que, seguindo essa conceituação das formas de governo, Tocqueville identifique o advento da democracia com um gradual desenvolvimento da igualdade de condições, que faz nascer a paixão principal que agita as pessoas nesses tempos, a saber, o "amor à igualdade".[56]

A ambiguidade do termo "democracia" não se restringe, contudo, à estrutura de quem e como governa (natureza de governo) e à paixão que move o governo (princípio de governo). Ele incorpora um terceiro sentido. Aquele que Montesquieu denominou de objeto de governo, como, por exemplo, a liberdade política era o objeto de governo da Inglaterra; o comércio, o de Marselha; a expansão, o de Roma.[57] Assim, seguindo essa tradição, os três sentidos da democracia (natureza, princípio e objeto) devem ser analisados conjuntamente para avaliação da legitimidade democrática de um governo. A diferença para com os liberais modernos é que o filósofo de *La Brède* toma o objeto de governo ainda sob uma forma estática, ao invés de sob uma forma dinâmica. O objeto de governo era visto como uma finalidade

[53] *Ibid.*, II, 1.
[54] *Ibid.*, V, 3.
[55] PLATÃO, 1949, 561e.
[56] TOCQUEVILLE, 1992b, p.. 607.
[57] MONTESQUIEU, ***op. cit.***, XI, 5.

tradicionalmente compartilhada pelo público, passando a ser uma finalidade refletida e debatida em público somente com a Revolução Estadunidense e a Francesa. O "senso deliberado da comunidade" é que passou a governar os assuntos públicos, diz Hamilton.[58] Acima do rei da França e do presidente dos EUA, escrevia Tocqueville, "erige-se um poder dirigente – o da opinião pública".[59] A democracia moderna conotava esse novo "reino da opinião pública".[60]

A observação tocquevilleana de que, "como o passado não mais esclarece o futuro, o espírito do homem marcha em trevas"[61], expressa essa nova situação em que experiências e categorias do passado passaram a ser insuficientes à compreensão da modernidade. A modernidade condenou a unanimidade da religião, a sacralidade da tradição e a autoridade do bem comum.[62] A opinião pública deixa de reproduzir o tradicional e sagrado em favor do conjunto de exames livres individuais, adquirindo novos contornos em decorrência desse princípio da reflexividade moderna, diagnostica Hegel.[63] Tudo o que o indivíduo faz deve ser intermediado por seus próprios pensamento e reflexão, afinal, o "*que agora deve valer não mais vale por meio da violência, menos ainda por meio do hábito e costume, mas por meio da inteligência e das razões*".[64] O conjunto das opiniões sobre os assuntos públicos que os indivíduos têm e externam – "*a chamada opinião pública*"[65] – é um fenômeno político decorrente da subjetividade moderna.

A opinião pública moderna, portanto, distingue-se da opinião comum ou senso comum, comenta Jürgen Habermas, na medida em

---

[58] HAMILTON, 2001, p. 458.
[59] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1835, I, 8, p. 138
[60] AMIEL, 2002, p. 46.
[61] TOCQUEVILLE, ***op. cit.***, 1840, IV, 8, p. 850.
[62] "*Não veem vocês que... a noção divina dos direitos desaparece... que os costumes se alteram... que em toda parte as crenças se substituem pelo raciocínio e os sentimentos pelo cálculo?*" ***Ibid.***, II, 6, p. 274.
[63] HEGEL, 1986, § 21.
[64] *Ibid.*, § 136 Zus.
[65] *Ibid.*

que se forma em meio à reflexão e apresentação de razões.[66] Desde sua formação, a subjetividade moderna está relacionada a um espaço de esclarecimento, por meio de cartas, romances, música. Já na esfera da intimidade e da pequena família burguesa surge o ideal da esfera pública moderna: de uma sociedade civil que reflete e argumenta, em contraste com a antiga, que se afirma no contraste e no combate a um inimigo comum.[67] A sociedade burguesa permite a largos contingentes populacionais, por volta do final do sec. XVIII, dissociar suas relações pessoais da busca imediata por alianças e vantagens econômicas e as abrir para experiências emocionais e artísticas, constituindo um espaço livre para articulação das sensibilidades.[68] No início do séc. XIX, vivencia Tocqueville, com o regime de Luís Filipe de Orléans em França, a transferência da residência da realeza de Versailles para Paris e a formação de uma esfera pública urbana e a substituição da corte pelos salões como lugar das discussões culturais. Nos salões, as antigas conversações privadas podem se transformar em crítica, as boas palavras em argumentos.[69] Excluir um burguês dos salões é o mesmo que o matar, escreve Stendhal em 1830.[70] Os centros de crítica literária assumem logo a função de um centro da crítica econômica e política, expandindo-se para os cafés e jantares das classes médias.[71] A esfera pública burguesa substitui os conselhos secretos do príncipe e as comunidades monásticas, que a submetiam à autoridade regulamentada e à irmandade cerimonial.[72] É a Revolução de Julho que institucionaliza a liberdade de imprensa e partidária, juntamente com o direito de voto.[73] O jornalismo, escreve Balzac na mesma época, tornou-se "a religião das sociedades modernas, e nessa religião há um progresso... os pontífices não são obrigados a crer, nem tampouco o

[66] HABERMAS, 2011, p. 199.
[67] *Ibid.*, p. 176.
[68] HONNETH, *op. cit.*, p. 235-236.
[69] HABERMAS, *op. cit.*, p. 142-143.
[70] STENDHAL. O vermelho e o negro (1830). Trad. Souza Júnior e Casemiro Fernandes. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 136.
[71] HABERMAS, *op. cit.*, p. 144 ss.
[72] *Ibid.*, p. 149-150.
[73] *Ibid.*, p. 207-208.

povo".[74] A razão se efetiva, então, nessa comunicação pública, no uso da argumentação e do entendimento, possibilitada por esses novos espaços públicos.

As características institucionais dessa esfera pública nascente são elencadas por Habermas: (i) tráfego e paridade social, permitindo a prevalência da autoridade do argumento em detrimento das hierarquias estabelecidas por leis estatais ou de mercado; (ii) ausência de limitação de áreas questionáveis e liberadas da crítica; (iii) público aberto, já que, mesmo quando o grupo se fixa entre parceiros de conversa, ele não equivale ao todo do público, mas sim pretende ser seu interlocutor ou representante, isto é, ele se dirige potencialmente a um público mais amplo.[75] O público deixa de contrapor-se ao privado, para se tornar sua outra parte, sua expansão e complementação.[76] Explica Habermas:

> Segundo sua própria ideia, a esfera pública era um princípio da democracia não apenas porque, segundo seus princípios, cada um podia apresentar, com iguais oportunidades, suas inclinações, desejos e sentimentos pessoais – suas *opinions*; ela só podia se realizar na medida em que essas opiniões pessoais podiam se transformar em uma opinião pública na discussão mediante razões empreendida por um público – em *opinion publique*.[77]

A opinião pública passa ser vista como o princípio racional de organização da política, mediador entre a sociedade civil e o poder estatal.[78]

Desde as revoluções francesa e estadunidense, esse novo soberano avançara sobre o mundo. Mas assim como é verdade, pondera Madison, que "*todos governos se baseiam na opinião, não é menos verdade*

[74] BALZAC, 2008, p. 66.
[75] HABERMAS, *op. cit.*, p. 152.
[76] *Ibid.*, p. 175-176.
[77] *Ibid.*, p. 460.
[78] *Ibid.*, p. 212.

*que a força da opinião em cada indivíduo, e sua influência prática na sua conduta, depende muito do número que ele supôs ter entretido a mesma opinião*". A razão individual "*é tímida e cautelosa quando deixada sozinha, e adquire firmeza e confiança na proporção do número com a qual está associada*".[79] As sociedades modernas passam a estar sujeitas a duas condições subjetivas de poder, sintetiza Benjamin Constant: os interesses individuais e a opinião pública. E essa geralmente prevalece, completa.[80] Seu poder decorre tanto do princípio moderno da reflexividade, como também da igualização das condições e da consequente fragilização do indivíduo, o que explica a confiança na maioria em detrimento do próprio juízo. Em um conto da mesma época, Edgar Allan Poe descreve certo homem que vivia a caminhar em meio a grandes concentrações de pessoas. Quando aqueles mares de gente começavam a se dispersar, esse homem inquietava-se, e seu passo hesitava. Então saía ele rapidamente atrás de nova multidão, com a qual poderia andar com perseverança e firmeza.[81] É uma crônica da opinião pública em vias da massificação, como a descreve Tocqueville: "nas épocas de igualdade, os homens não têm fé alguma uns nos outros, por causa da sua similitude; mas essa mesma similitude lhes dá uma confiança quase ilimitada no julgamento do público, pois não lhe parece verossímil que, tendo todos conhecimentos parecidos, a verdade não se encontre ao lado do maior número".[82] À causa epistêmica de massificação, acrescenta uma de sensibilidade: "os homens parecem uns com os outros e, além disso, eles sofrem, de certo modo, ao não se parecerem com o outro".[83] A multiplicidade de indivíduos equalizados conduzia a sua identificação com os julgamentos da multidão.

Os liberais oitocentistas acompanham as linhas do *L'esprit des lois* e sua preocupação com as consequências políticas da igualização. A democracia abrigava não só uma racionalidade imanente, mas também uma irracionalidade imanente. O princípio democrático ameaçava a estrutura e o objeto democrático. A igualização extremada, segundo

[79] MADISON, 2001, p. 323.
[80] CONSTANT 2005, p. 143.
[81] POE, 1986.
[82] *TOCQUEVILLE, op. cit., 1840, I, 2, p. 521.*
[83] *Ibid., III, 26, p. 801 n.*

Montesquieu, ameaçava a ideia de autoridade: "tal a diferença entre a democracia regrada e a que não o é; que, na primeira, não se é igual senão como cidadão; e que, na outra, se é ainda igual como magistrado, como senador, como juiz, como pai, como marido, como mestre".[84] Ele antecipa a crítica ao despotismo burocrático, onde a autoridade torna-se anônima, em que não há mais autoridade da qual se pode exigir uma prestação de contas e uma responsabilização política.[85] Ao receio do despotismo burocrático, acrescentam os liberais o diagnóstico do cidadão perdido na multidão, confrontado com a grande e impetuosa imagem do povo ameaçando sua individualidade. O público nas sociedades democráticas "não persuade por suas crenças, ele impõe suas crenças e as faz penetrar nas almas por uma espécie de imensa pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um".[86] Em linguagem bíblica: a maioria, eis o "profeta".[87] Somente um Deus poderia revestir sem inconvenientes tal onipotência. E continua Tocqueville: "essa opinião todo-poderosa acaba por penetrar na própria alma daqueles que, por seu interesse, poderiam estar armados contra ela; modifica seu juízo, ao mesmo tempo que lhe subjuga a vontade".[88] A massa "não tem necessidade de empregar leis para dobrar aqueles que não pensam como ela".[89] A opinião pública fazia dispensáveis, assim, os grilhões e os carrascos, ao fornecer ideias prontas e impedir a atitude crítica. Ela já era vista, pelos liberais, "mais como uma coação à conformidade do que como uma força da crítica", percebe Habermas.[90] A emancipação da subjetividade individual mostrava sua face paradoxal nas emergentes democracias modernas: a sujeição dos indivíduos às opiniões irrefletidas e massificadas.

Vivenciava-se, com as democracias de massa, explica Habermas, um processo de transformação da esfera pública, do seu modelo inicial

---

[84] MONTESQUIEU, *op. cit.*, VIII, 3.
[85] ARENDT, 2010, p. 127.
[86] TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1840, I, 2, p. 521.
[87] *Ibid.*, p. 522.
[88] *Ibid.*, III, 5, p. 695.
[89] *Ibid.*, III, 21, p. 779.
[90] HABERMAS, *op. cit.*, p. 312.

de sociedades literárias e compostas por indivíduos cultos e dotados de posses, para um público triplamente massificado, isto é: (i) expandido pela imprensa, propaganda e consumo; (ii) sem mais um padrão de formação culta; (iii) com interesses que não mais podiam ser atendidos por um mercado autorregulado, acirrando os conflitos.[91] A universalização do direito de voto é o tema do século XIX, justamente porque ele abria a esfera pública à imposição violenta da opinião da maioria.[92] A medida em que a opinião pública se ampliava, sua função política de controle crítico definhava.[93] A resposta liberal permanecerá concentrada, então, nos direitos individuais. As liberdades de pensamento, expressão, imprensa favoreceriam a subdivisão dos grupos formadores de opinião. Eis o teorema de Madison: "estenda a esfera e você inclui uma maior variedade de partidos e interesses; você faz menos provável que a maioria do todo terá uma motivação comum para invadir os direitos de outros cidadãos; ou, se existe essa motivação comum para invadir os direitos de outros cidadãos, será mais difícil para todos que a sentem descobrir sua própria força e agir em uníssono com cada um".[94] Isto é, compreenda "na sociedade tantas descrições separadas de cidadãos que tornem uma cominação injusta da maioria do todo muito improvável, senão impraticável".[95] A multiplicação das opiniões, interesses e paixões tornaria os grupos não tão numerosos e poderosos que estivessem prontos para se atacarem ao primeiro sinal, concorda Constant.[96] Os grupos se obrigam a falar e reivindicar, em vez de comandar, eles passam a incorporar um espírito persuasivo, completa Tocqueville, na medida em que percebem que não representam a maioria, "porque têm sempre a esperança de atrair a si esta última e de, em seguida, em nome dela, dispor do poder".[97]

Confiavam os liberais no fato de que a competição existente na sociedade produziria as condições para a formação de uma esfera

---

[91] *Ibid.*, p. 309.
[92] *Ibid.*, p. 311.
[93] *Ibid.*, p. 325.
[94] MADISON, 2001, p. 60.
[95] *Id.*, 2001, p. 333.
[96] CONSTANT, *op. cit.*, p. 149.
[97] TOCQUEVILLE, *op. cit.*, 1835, II, 4, p. 218.

pública reflexiva e argumentativa, a qual está na base do significado de opinião pública. Ao mesmo tempo, observavam sua redução ao antagonismo de interesses inconciliáveis, ao mecanismo de implementação ou limitação do poder político, em vez de uma racionalização desse poder.[98] O público era pervertido em um instrumento de realização ou neutralização de interesses de grupos.[99] Os argumentos não eram mais respondidos com argumentos, mas com identificações.[100]Ao contrário do que supuseram, critica Habermas, a criação de uma esfera de argumentação não podia mais ser pressuposta, dependendo de uma tarefa política e institucional.[101]

Embora não seja mais possível a mediação direta entre indivíduos e esfera pública, como no modelo liberal, a participação no processo de esclarecimento poderia ocorrer por meio de esferas públicas internas às organizações que formam a opinião pública. Seria o caso da criação política, notadamente, de esferas deliberativas e democráticas dentro de instituições privadas com funções públicas, como os partidos e as mídias de massa, possibilitando um vínculo entre essas esferas públicas internas e mais restritas com a esfera mais ampla – por exemplo, com a publicidade de suas relações, atividades, pressões dentro do aparato estatal, origem de seus meios de funcionamento. É o que propugna Habermas:

> [...] a racionalização da dominação no medium da discussão pública mediante razões empreendida por pessoas privadas [...] só é realizável agora como uma racionalização – certamente limitada no contexto do pluralismo de interesses privados organizados – que se volta para o exercício social e político do poder sob o controle recíproco de organizações rivais atreladas à própria esfera

[98] HABERMAS, *op. cit.*, p. 311-313.
[99] *Ibid.*, p. 426.
[100] *Ibid.*, p. 439.
[101] *Ibid.*, p. 280.

> pública em sua estrutura interna, bem como no intercâmbio com o Estado e entre si.[102]

Os direitos fundamentais deveriam ser densificados para assegurar a igual chance de participação no processo de formação não só da riqueza cooperativamente produzida, como os reinterpretam os direitos sociais, mas também da opinião pública.[103] A opinião pública poderia circular, assim, das associações e grupos da sociedade civil para a imprensa e órgãos políticos, sem se limitar à mera aclamação e à manipulação de massas passivas, ou seja, às opiniões simplesmente manifestadas publicamente, sem argumentação. A avaliação do grau público e democrático da opinião pode ser medida nas modernas sociedades de massa, completa ele, (i) pela medida em que essa opinião deriva de uma esfera pública interna à organização de um certo público associado, e (ii) pela medida em que essa esfera pública interna à organização comunica-se com a esfera pública externa, formada através das mídias de massa, organizações sociais e instituições estatais.[104]

Para garantir o exame crítico dos indivíduos, com efeito, não se pode contar com meios de comunicação de massa concentrados nas mãos de poucos grupos de interesse, como ocorre no Brasil. No episódio mais recente, sem que adentremos na discussão sobre a prática ou não de crimes de responsabilidade pela Presidente da República, revelaram-se instrumentos de manipulação, em que: (i) demonstrantes a favor de Dilma eram tachados de "militantes" e contrastados com o "povo"; (ii) a chefe do Poder Executivo, por sua vez, era associada a crimes antes mesmo de julgados, como se esses fossem fatos, e alvejada na maioria das manchetes, sem que fossem expostos os partidos que conduziam o procedimento; (iii) os argumentos contra o impeachment eram simplesmente excluídos do debate, entre outras estratégias compiladas por van Dijk.105 Em uma democracia, o objeto do governo,

---

[102] *Ibid.*, p. 445.
[103] *Ibid.*, p. 466.
[104] *Ibid.*, p. 506-507
[105] DIJK, Teun A van. How globo media manipulated the impeachment of brazilian president Dilma Rousseff. **Discourse & Communication**, v. 11, issue 2, feb./2017.

porque pautado pela argumentação pública, não pode assumir tal configuração, que se volte antes a combater inimigos internos do que à atitude crítica e ao convencimento.

## Considerações finais

Ao se deparar com os possíveis abusos dos processos de *impeachment*, a questão para os brasileiros é hoje, assim como era para Tocqueville, evitar que a democracia proceda por meio de golpes, em vez de por meio de eleições livres e instituições estáveis. O sentimento de parcela da população a respeito da democracia pode ser reconduzido a três princípios de legitimidade dessa forma de governo. Do ponto de vista da estrutura ou natureza de governo democrática, há uma tendência ao facciosismo na deflagração pelo Congresso do *impeachment*, o que poderia ser reduzido com uma separação procedimental mais rígida entre as funções de acusação e julgamento. Do ponto de vista do princípio de governo democrático, sabe-se que houve uma mudança radical do programa igualitário de governo. Do ponto de vista do objeto de governo democrático, há denúncias de manipulação pelos meios de comunicação de massa, o que poderia ser minimizado por espaços de debate e influência interna a esses meios que conferissem uma dinâmica mais argumentativa à formação da opinião pública.

## Referências bibliográficas:

AMIEL, Anne. **Le vocabulaire de Tocqueville**. Paris: Ellipses, 2002.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política** (1953). Jerome Kohn (Org.). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 3ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

BALZAC, Honoré de. **A pele de onagro** (1831). Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

BOSCHI, Upiara. Letras passadas: o escândalo das letras que quase levou Paulo Afonso ao *impeachment* completa 20 anos. **Diário Catarinense**, Florianópolis, Caderno Nós, 07/10/2017. Disponível em: <http://dc.clicrbs.com.br/sc/nos/noticia/2017/10/letras-passadas-o-escandalo-das-letras-que-quase-levou-paulo-afonso-ao-impeachmen t-completa-20-anos-9928030.html>. Acesso em 10 abr. 2017.

BRASIL. **Diário do Congresso Nacional**. Seção II. Diário do Senado Federal n. 168. 8 out. 1992. Sessão de 7 out. 1992.

BÜCHNER, Georg. **A morte de Danton** (1834/35). Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

CAPPELLETTI, Mauro. **Juízes legisladores?** Trad. Carlos Alberto Alvaro de Oliveira. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

CONSTANT, Benjamin. Princípios de política aplicáveis a todos os governos representativos e em particular à Constituição atual da França (1815). In:
QUIRINO, Célia N. Galvão (Ed.). **Escritos de política**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIJK, Teun A van. How globo media manipulated the impeachment of brazilian president Dilma Rousseff. **Discourse & Communication**, v. 11, issue 2, feb./2017.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa (1962). Trad. e apres. Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2011.

HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **The Federalist**: a commentary on the Constitution of the United States (1787). Robert Scigliano (ed.). The Modern Library: New York, 2001.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse** (1821). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit**: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

LIMONGI, Fernando. Impedindo Dilma. **Novos Estudos CEBRAP**, Especial. São Paulo, jun./2017.

NASCIMENTO, Lucas do. **Limites ao controle do impeachment do Presidente da República pelo Supremo Tribunal Federal**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Direito, Porto Alegre, 2017.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe** (1513). Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **De l'esprit des lois** (1748). Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

NOBRE, Marcos. 1988 + 30. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 105, São Paulo, jul./2016.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POE, Edgar A. O homem das multidões (1840). In: _____. **Ficção completa, poesia e ensaios**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1986.

SINGER, André. Cutucando onças com varas curtas: o ensaio desenvolvimentista no primeiro mandato de Dilma Roussef (2011-2014). **Novos Estudos CEBRAP**, n. 102. São Paulo, jul./2015.

STENDHAL. **O vermelho e o negro** (1830). Trad. Souza Júnior e Casemiro Fernandes. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique, I** (1835). In:

_____. **Oeuvres**, II, André Jardin (org.). Paris: Gallimard, 1992a.

_____. De la démocratie en Amérique, II (1840). In: _____. **Oeuvres**, II, André Jardin (org.). Paris: Gallimard, 1992b.

# Direito e justiça em Walter Benjamin

Douglas Weege[1]

## A singularidade de Walter Benjamin

> Walter Benjamin occupe une place singulière dans l'histoire de la pensée critique moderne: il est le premier partisan du matérialisme historique à rompre radicalement avec l'idéologie du progrès linéaire.[2]

Sem qualquer exagero, muitos estudiosos do pensador alemão Walter Benjamin costumam rapidamente associá-lo a um tipo de filosofia que pode ser caracterizada, com razão, através da expressão latina *sui generis*. Esta singularidade é favorecida em boa medida pela sua associação à Escola de Frankfurt, para quem "todos os absolutos, as teorias da identidade, são suspeitas; e assim também, todas as filosofias da história que já sabem o futuro, um futuro com justiça e liberdade perfeitas, são inaceitáveis"[3]. Entretanto, mesmo entre os frankfurtianos, Benjamin talvez tenha sido aquele que mais assumiu fortemente o papel de crítico. Seja pela forma que encarnava o papel do intelectual, seja pela sua postura política, de não se deixar facilmente convencer e/ou filiar por uma certa posição partidária.

---

[1] Doutorando – UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001,

[2] LÖWY, 2010.

[3] ASSMANN, 1984, p. 20.

A tarefa de classificar o pensador não é fácil. Isso ocorre em boa parte pelo caráter paradoxal de muitos de seus escritos. Sua abordagem assistemática reúne elementos, num primeiro olhar, bastante antagônicos. Trata-se de um pensador que adere ao materialismo histórico sem abandonar o antigo interesse pela teologia judaica. Alguém desejoso pela revolução, não nos moldes do marxismo, mas que a todo instante olha com algum tom nostálgico para com o passado.

Se, por um lado, como sustenta Löwy, Hannah Arendt via Benjamin – apenas – como um crítico literário, por outro, seu amigo íntimo Gershom Scholem e Adorno, tinham convicção de que o pensamento benjaminiano caracterizava-se, de fato, como genuinamente filosófico, visão esta que Löwy, Jeanne Marie-Gagnebin, Willi Bolle e os demais estudiosos de Benjamin na atualidade parecem concordar.

Aqui no Brasil Benjamin é, de modo geral, muito vinculado ao campo da estética, e há boas razões para isso. No entanto, quem estiver atento às obras, artigos e ensaios de filósofos contemporâneos como Giorgio Agamben e o polêmico Slavoj Zizek, perceberá uma retomada dos escritos benjaminianos em campos filosóficos que carecem de maior exploração em sua obra, já que ela não se reduz apenas à estética e crítica literária ou questões da linguagem. A diversidade de seus textos pode também instigar a pesquisa e reflexão no que concerne, por exemplo, a filosofia política, a filosofia da história e a filosofia do direito. Campos estes, é preciso dizer, em que Benjamin é pouco lembrado, com alguma ressalva para a filosofia da história. O que interessa aqui e agora, portanto, é explorar o ensaio *Zur Kritik der Gewalt*, com o intuito preciso de promover aquela que pode ser a grande contribuição do autor para pensarmos o modelo de sociedade estabelecido na contemporaneidade, fundado, entre tantos, nos princípios *direito* e *justiça*.

## I – Poder, violência, direito e justiça

O ensaio de Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt* deve ser tomado com cuidado desde o seu título, pois o termo *Gewalt* pode ser traduzido por violência, poder, força, potência. Daí a variedade de traduções do ensaio, tais como: *Crítica da violência – crítica do poder*, de

Willi Bolle; *Para uma crítica do poder como violência*, de João Barrento; e *Para uma crítica da violência*, de Ernani Chaves. Dentre essas, opto aqui pela primeira tradução, uma vez que deixa clara a pluralidade de tradução do termo *Gewalt*. Sobre este ponto cabe também mencionar uma nota de Jeanne Marie Gagnebin, na qual menciona que:

> O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: "imperar", "reinar", "ter poder sobre", hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e a dominação (...) o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a partir do século XVI. [4]

Em que sentido Benjamin faz uso do termo *Gewalt*? Ele mesmo não explicita, e por uma boa razão que veremos adiante. No entanto, para corroborar com o que já está sendo dito, Ruiz Gutiérrez salienta que o termo também denota para os alemães *poder legítimo, autoridade justificada, força pública* e, por isso, "a violência pertence, portanto e por sua vez, a esfera simbólica do jurídico, do político e da moral, a todas as formas de autoridade ou de autorização, ou ao menos, da vontade de autoridade".[5] Isso significa que, no ensaio benjaminiano, é possível vislumbrar uma crítica bastante complexa à modernidade. Uma crítica que alcança também a contemporaneidade, na medida em que traz a luz enfaticamente a paradoxal relação intrínseca, na abordagem benjaminiana, entre poder e violência. Mas de que modo esta crítica alcança os princípios *direito e justiça*?

O problema que se coloca como central é a legitimação e/ou justificação da violência. O termo "crítica", que também aparece no título de seu ensaio, indica a análise e investigação dos meios para julgar a violência e não, propriamente, uma condenação antecipada da mesma. Sem dúvida, é preciso dizer, a situação política da Europa no

[4] 2011, p. 122.
[5] RUIZ GUTIÉRREZ, 2011, p. 68-9.

pós-guerra contribuiu para sua reflexão e já nas primeiras linhas do ensaio Benjamin salienta que "a tarefa de uma crítica à violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça".[6] Uma causa torna-se violência, segundo ele, somente quando interfere em relações éticas e essas só são denominadas justamente pelos conceitos de direito e justiça. Como é sabido, a relação entre fim e meios é imprescindível para toda a ordenação do direito e, conforme o filósofo alemão, "a violência só pode ser procurada na esfera dos meios, não dos fins".[7] Por isso, o critério para a crítica da violência apresenta-se num primeiro momento através da pergunta: a violência em alguns casos é meio para fins justos ou injustos? Entretanto, Benjamin percebe que este critério é insuficiente já que outra pergunta permaneceria insolúvel, a saber: "se a violência em geral, enquanto princípio, é ética, mesmo como meio para fins justos".[8] O que o pensador alemão busca, portanto, com isso, é uma crítica mais radical, analisando a legitimidade ou não da violência em si, independentemente dos fins.

Diante dessas interrogações que Benjamin vai lançando no ensaio, que, no fundo, "reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar, e, portanto, do conceito de direito dele inseparável"[9], o autor notará que a ausência, ou melhor, exclusão da última pergunta, a pouco mencionada – se a violência enquanto princípio é ética mesmo como meio para fins justos – é a característica, quem sabe a maior, do direito natural, uma vez que este não vê na violência como meio para fins justos qualquer problema, já que no direito natural "a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos".[10] O pensador menciona para exemplificar essa visão do direito natural a biologia de Darwin, mostrando que a concepção de "que toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente

[6] 2011, p. 121.
[7] 2011, p. 122.
[8] *Ibidem*, p. 122.
[9] DERRIDA, 2010, p. 70.
[10] BENJAMIN, 2011, p. 123.

naturais também já é, por isso, conforme ao direito".[11] Para Benjamin, isto não passa de um dogma grosseiro da filosofia do direito.

Opõe-se a esta visão do direito natural a do direito positivo, já que neste a violência é entendida como "produto do devir histórico".[12] Por isso, "se o direito natural pode julgar cada direito existente apenas por meio da crítica aos seus fins, o direito positivo, por sua vez, pode avaliar qualquer direito nascente apenas pela crítica aos seus meios".[13] Apesar dessa oposição, Benjamin afirma que tanto o direito natural quanto o direito positivo possuem em comum um dogma fundamental, a saber, que os "fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos".[14] Ele percebe a partir dessa constatação que o dito domínio dos fins, assim como a pergunta por um critério de justiça, deve ser deixado de lado com intuito de delimitar a pergunta "pela justificação de certos meios que constituem a violência".[15] Como se pode supor, o direito natural não tem como resolver esta questão, já que dá primazia ao domínio dos fins, enquanto o direito positivo é aceitável ao menos para o início da investigação, que pode resolver a pergunta posta. Isto porque no direito positivo há uma distinção entre violência sancionada e não sancionada.

De maneira muito breve pode-se caracterizar a violência sancionada como aquela que é reconhecida historicamente, que é conforme o direito e, por isso, legítima. Em contrapartida a não sancionada opõe toda essa caracterização. A distinção da violência, por isso, se refere aos fins, ou seja, "se ela serve a fins naturais ou de direito".[16] Benjamin faz questão de chamar atenção para não confundir essa distinção com o que ocorre no direito natural, isto é, distinguir a violência para fins justos ou injustos. Para esclarecer mais esta distinção, o pensador alemão trata do contexto europeu de seu tempo e apela para uma abordagem que ele mesmo denomina de "histórico-filosófica sobre

---

[11] *Ibidem*, p. 124.
[12] *Ibidem*, p. 124.
[13] *Ibidem*, p. 124.
[14] *Ibidem*, p. 124.
[15] *Ibidem*, p. 124.
[16] BENJAMIN, 2011, p. 126.

o direito". Ao olhar para a realidade política europeia o filósofo constata "uma antinomia entre a esfera jurídica, que quer integrar toda a sociedade em um sistema de fins jurídicos, e os fins naturais dos indivíduos".[17] O que salta aos olhos dele, neste instante, é que o direito enxerga a violência sob o domínio dos indivíduos como um risco para a ordenação do direito e, por isso, o monopólio da violência por parte do direito "com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito".[18] Para exemplificar, o filósofo faz uso de duas figuras: a do "grande" criminoso e a dos "trabalhadores grevistas".

Gagnebin salienta em nota que:

> A temática do grande criminoso e da atração que ele exerce sobre o povo é um tema comum à filosofia do direito (por exemplo, em Hegel, no parágrafo 95 da *Filosofia do Direito,* embora numa direção contrária à de Benjamin) e à literatura, em particular ao Dostoiévski de *Crime e castigo,* livro que Nietzsche tanto admirou e que Benjamin lia na época. Benjamin enxerga nessa atração, um indício de suspeita, mesmo inconsciente, que a "multidão" experimenta com relação à justiça do direito vigente, portanto, uma suspeita que aludiria à origem violenta do direito.[19]

Fato é que "o grande criminoso representa uma eventualidade chocante para o povo, e especialmente, para a ordem do direito, pois além de desafiar sua lei e mostrar sua violência, ameaça fundar um novo direito".[20] Por isso, se torna uma ameaça.

No caso da segunda figura que utiliza para exemplificar o monopólio da violência pelo direito, algumas questões mais sutis de sua crítica tornam-se mais claras. O direito a greve dos trabalhadores, para

---

[17] SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 207.
[18] BENJAMIN, op.cit., p. 127.
[19] BENJAMIN, 2011, p. 127.
[20] RUIZ GUTIÉRREZ, 2011, p. 76.

Benjamin, foi uma garantia mais fácil por parte do Estado, uma vez que este não via na abstenção de ação ou de serviço uma violência. Neste sentido, foi para prevenir ações mais violentas que o Estado concedeu esse poder limitado de abster-se de suas funções ao trabalhador. Entretanto, ele pondera que a concessão deste direito não é incondicional. Ou seja, "se a greve assume as proporções de uma greve geral revolucionária, o Estado a classifica como *abuso* (...) é vista como um uso inadequado do poder e direito atribuído aos trabalhadores".[21] Neste caso, o Estado tratará de publicar o que Benjamin chama de "decretos de emergência". Para Derrida, esta seria a única circunstância "que nos permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência".[22] Benjamin parece pensar de modo mais amplo e por isso mesmo a violência ameaça o direito no seu interior, ou seja, a greve deflagra a violência do direito e demonstra uma possibilidade de transformação/mudança nas próprias relações de direito. A violência, portanto, que o direito teme é, nas palavras de Benjamin, a violência "pura", isto é, aquela que instaura o direito, ou, como interpreta Derrida, "a violência fundadora", que tem a capacidade de justificar, legitimar e, como já mencionado, transformar as relações de direito.

No exposto fica evidente uma primeira função da violência, isto é, que ela como meio para fins naturais ameaça o direito em seu interior com a possibilidade de transformá-lo. No entanto, a crítica à violência que Benjamin propõe recai também sobre outra função. Nesta a violência apresenta-se como meio para fins de direito. O exemplo mencionado pelo autor alemão é o serviço militar obrigatório. Se a primeira função da violência vista anteriormente refere-se à instauração do direito, a segunda função, exemplificada a partir do militarismo, refere-se a sua manutenção. Nas palavras de Benjamin, "o militarismo é a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado".[23] Ou seja, "como meio para fins jurídicos".[24] Em suma, "o

[21] SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 208.
[22] 2010, p. 80-1.
[23] 2011, p. 131.
[24] SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 208.

militarismo tem a função de manter uma legalidade existente, de manter os cidadãos subordinados à lei e ao Estado".[25] Isto indica, na realidade, a dupla função da violência militar: "a violência necessária para a instituição de um poder do Direito e a violência necessária para a conservação do mesmo".[26].

Como se pode perceber, para uma crítica séria, no entendimento de Benjamin, não se pode deixar de identificar essa dupla função que a violência exerce sobre o direito, ora como instauradora, ora como conservadora. Ele afirma que "a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça".[27] Entretanto, percebe que é no "domínio das penas" que o real sentido da ameaça se revela, pois não se trata apenas de mera intimidação, como interpretam os liberais, segundo sua acusação. No cerne do "domínio das penas" a que mais foi alvo de críticas foi a pena de morte. O autor sugere que embora as críticas não tivessem uma fundamentação mais rigorosa elas referiam-se, em boa medida, não contra a punição ou as leis, "mas contra o próprio direito na sua origem. (...) Com efeito, mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece".[28] Mais grave que essa, nas palavras dele, "podridão do direito", é outra instituição do Estado moderno, a polícia. O inacreditável nesta instituição, para o autor, "reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém".[29] Conforme Seligmann, "a polícia funciona como um instrumento do Estado que intervém onde o sistema jurídico esbarra no seu limite. Alegando "questões de segurança" o Estado pode assim controlar seus cidadãos".[30] Diante disso, diante da constatação de que "toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito",[31] Benjamin quer investigar a existência de meios não violentos para a

[25] RODRIGUES, 2010, p. 47.
[26] *Ibidem*, p. 47.
[27] 2011, p. 133.
[28] BENJAMIN, 2011, p. 134.
[29] BENJAMIN, 2011, p. 135.
[30] 2007, p. 210.
[31] BENJAMIN, 2011, p. 136.

"regulamentação dos interesses humanos em conflito"[32] e adianta que este meio não pode ser um contrato de direito, uma vez que ele ocasiona possivelmente uma violência.

Após algumas colocações em relação a possíveis meios não violentos para gerência dos interesses conflituosos dos cidadãos, Benjamin trata de retomar a questão do direito a greve. Agora, com base em Sorel, ele distingue a greve geral política e a greve geral proletária. Se, por um lado, a greve geral proletária quer acabar com o poder do Estado com intuito de superá-lo, por outro lado, a greve geral política, "demonstra como o Estado não perderá nada de sua força"[33]. Neste sentido, a greve geral política é instauradora do direito, "uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho"[34], e a greve geral proletária é anarquista, "enquanto meio puro, é não violenta",[35] embora possa ter consequências catastróficas. A greve geral proletária possui o caráter de revolucionária, já que a volta ao trabalho só ocorre quando há uma total transformação das condições de trabalho, sem coerção do Estado. Para Benjamin, esta greve, do operariado, não é violenta, já que em sua concepção não são os efeitos ou fins que atribuem o caráter violento de uma ação, mas sim, a lei de seus meios e, neste caso, como já dito, trata-se de um meio puro.

Benjamin conclui, portanto, que:

> Em todo o campo das forças [Gewalten] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas (...) é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além

[32] *Ibidem*, p. 136.
[33] *Ibidem*, p. 142.
[34] *Ibidem*, p. 143.
[35] *Ibidem*, p. 143.

> daquelas consideradas por toda teoria do direito.[36]

Ao pensar outra modalidade de violência que não é nem o meio justificado nem injustificado para determinados fins, o pensador encontra na cólera ou ira esse tipo de violência. Ele esclarece que a ira é "uma violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação".[37] Tal manifestação encontra-se de maneira peculiar, para o autor, no mito. Por isso, apela a mitologia grega através da figura de Níobe para exemplificar esta manifestação. Através de seu casamento com Anfião, rei de Tebas, Níobe teve sete filhos e sete filhas. Vangloriou-se disso afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, que, ofendida, pediu aos filhos que a vingassem. Apolo e Ártemis mataram a flechadas os sete filhos homens de Níobe, que, no entanto, continuou afrontando a deusa. Leto ordenou que fossem mortas também as filhas de Níobe e assim aconteceu. Na interpretação de Benjamin, a violência de Apolo e Ártemis refere-se mais a instauração do direito "do que castigo pela transgressão de um direito existente".[38] Ou seja, é a soberba de Níobe que "atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino",[39] que é incerto e ambíguo.

A violência imediata nas manifestações míticas é igual, segundo a crítica benjaminiana, à violência que instaura o direito e, por isso, nela surge um problema, já que a violência que instaura o direito havia sido vinculada como uma violência apenas de meios. O que se evidencia, portanto, é que a violência que instaura o direito tem uma função dupla. Nas palavras de Benjamin:

> (...) a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em

[36] BENJAMIN, 2011, p. 145.
[37] *Ibidem*, p. 146.
[38] *Ibidem*, p. 147.
[39] *Ibidem*, p. 147.

> violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência.[40]

O que fica claro neste momento da crítica do filósofo é que a violência instauradora do direito garante fundamentalmente o poder, que é "o princípio de toda instauração mítica do direito".[41] Paralelamente, a justiça "é o princípio de toda instauração divina de fins".[42] Isso sugere como afirma Seligmann, que "justiça e direito se excluem. Uma liga-se, em Benjamin, ao divino, a outra ao mítico e a *Gewalt*".[43] Daí a distinção e oposição entre violência mítica e violência divina. Para o autor, a violência divina é capaz de abolir ou, ao menos, "estancar a marcha da violência mítica".[44] Enquanto a violência mítica instaura o direito, a violência divina o aniquila. Enquanto a violência mítica "traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta".[45]

Para dar um exemplo dessa oposição entre a violência mítica e a violência divina, Benjamin remete o leitor ao juízo divino sobre o bando de Coré[46], relatado no capítulo 16 do livro de Números. Como

---

[40] BENJAMIN, 2011, p. 148.
[41] *Ibidem*, p. 148.
[42] *Ibidem*, p. 148.
[43] 2007, p. 213.
[44] BENJAMIN, 2011, p. 150.
[45] Ibidem, p. 150.
[46] Inflado pela sua posição, Corá promoveu uma demonstração de força diante de Moisés e Arão a fim de arrancar-lhes a autoridade, exclamando que Moisés e Arão se exaltavam indevidamente sobre o povo, onde todos eram iguais. Sem dúvida Corá ambicionava tomar o lugar deles, colhendo para si e para a sua família vantagens políticas e financeiras. Ele e os seus comparsas, Datã e

argumenta, o juízo divino atinge a todos, sem distinção, diferentemente da violência mítica. Entretanto, "ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência".[47] Ao contrário de Níobe, que, ao perder os filhos "ficou viva para lastimar a dor e a culpa a cada momento de sua vida, uma dor que se repete a todo instante de forma mítica, e que ganha forma constantemente pela culpa. A violência divina é sem culpa, sem prisões, sem sangue, por isso libertadora das forças míticas".[48]

Benjamin não caracteriza a diferença entre a violência mítica e a violência divina como sangrenta e não sangrenta, respectivamente, por acaso. Como ele mesmo salienta, "o sangue é o símbolo da mera vida".[49] A concepção de "mera vida", que aparece na afirmação referida, é de fundamental importância. Gagnebin ressalta que o adjetivo *bloss*, traduzido por "mero", conota uma vida "sem nenhum suplemento", isto é, uma "vida nua". A "vida nua", sabe-se, é a "base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego *zoé*) de cada cidadão".[50] Essa intervenção só podia ser inaugurada na modernidade, uma vez que os gregos tinham dois termos para designar o que se denomina por vida e jamais, para eles, faria sentido, conforme Agamben, "falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas".[51] A mera vida (*zoé*), no mundo clássico, era excluída da dimensão política, uma vez que se tratava do "simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)".[52] *Bíos*, ao contrário, por se referir à forma de um indivíduo ou grupo viver particularmente, é que se referia à dimensão da *pólis*.

---

Abirão, insuflaram o povo alegando que Moisés e Arão haviam feito Israel subir de uma terra que mana leite e mel (o Egito) para fazê-los morrer no deserto e ainda por cima queriam fazer-se príncipes entre eles! In: http://www.bible-facts.info/comentarios/vt/numeros/ARebeliaodeCoreCapitulo16.htm

[47] BENJAMIN, 2011, p. 151.

[48] RODRIGUES, 2010, p. 96.

[49] 2011, p. 151.

[50] BENJAMIN, 2011, p. 151.

[51] 2012, p. 09.

[52] AGAMBEN, 2012, p. 09.

O que se percebe explicitamente é que a vida humana ao ser reduzida a "mera vida", isto é, simplesmente a sua existência, tal como a existência de qualquer outro animal ou planta, resultou numa vida sem significado, sem sentido e sem a possibilidade, para usar o termo de Benjamin, do "sobrenatural". Em outras palavras, pouco importa se o indivíduo tem uma vida justa ou não, uma vez que em si mesma a existência possui um valor maior que qualquer qualificação. Nas palavras de Benjamin, "é falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida".[53] Entretanto, essa é a proposição que parece pairar na modernidade. A esta tese e/ou mudança, da inclusão da *zoé* na esfera política, Benjamin denomina de "sacralidade da vida". Diz-se, portanto, que a vida é sagrada e, por isso, pode ser sacrificada.

De maneira geral, o dogma, como diz Benjamin, da sacralidade da vida fez do ser humano um eterno culpado e devedor. Esta culpabilização generalizada do ser humano fez com que a mera vida (*zoé*) ficasse sob o controle e domínio do poder-violência do Estado, através do monopólio da violência por parte do direito. Por isso, Benjamin salienta que:

> É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica.[54]

Neste sentido e escopo que percebemos o caráter revolucionário do pensamento benjaminiano. Se se leva em conta que direito e justiça se excluem, e que o direito não é outra coisa senão instrumento de violência nas mãos do Estado, por qual motivo devemos confiar no dito Estado de Direito? A revolução benjaminiana, distinta do marxismo ortodoxo, emerge única e exclusivamente "como a

[53] 2011, p. 153-4.
[54] BENJAMIN, 2011, p. 155.

interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe".[55] Ou a possibilidade sugerida por Selvino Assmann de:

> Abandonar as soluções que foram apresentadas na modernidade; abandonar, por exemplo, a visão otimista da história humana; abandonar a aposta de que tudo pode ser resolvido através do cumprimento da norma, e por isso abandonar também a aposta no estado de direito.[56]

## II – Sobre a recepção do ensaio benjaminiano

É corrente a ideia segundo a qual o ensaio benjaminiano obteve uma recepção mais acentuada a partir da obra de Jacques Derrida, publicada em 1994, *Force de loi*. Entretanto, para Seligmann-Silva (e é a posição atualmente indiscutível entre os estudiosos de Benjamin), Carl Schmitt foi um dos receptores mais imediatos de *Zur Kritik der Gewalt*. É sabido, inclusive, que ambos, Benjamin e Schmitt, eram leitores um do outro. Mas é conhecido também que Benjamin ainda não havia lido a obra schmittiana *Politische Theologie*, que iria influenciá-lo sobremaneira após o contato. Fato é que talvez essa semelhança de interesses entre Benjamin e Schmitt, assim como a concepção de violência divina, que aniquila o direito, fez com que Derrida, segundo Agamben, se equivocasse ao equiparar a noção benjaminiana, "com um singular mal-entendido, à "solução final" nazista".[57] Nas palavras de Derrida, o ensaio "pertence, em 1921, a grande vaga antiparlamentar e anti-"Aufklärung" sobre a qual o nazismo veio à superfície e até mesmo "surfou", nos anos 20 e no começo dos anos 30".[58] Em suma, para o filósofo francês, a crítica a *Gewalt* formulada por Benjamin é não só uma espécie de previsão, mas também justificação das câmaras de gás.[59]

---

[55] LÖWY, 2005, p. 23
[56] ASSMANN, 2007, p. 13.
[57] 2012, p. 70-1.
[58] 2010, p. 63.
[59] SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 217.

É preciso ressaltar que embora Derrida tenha notado alguns riscos e/ou perigos na relação que fez do pensamento benjaminiano com autores como Schmitt e Heidegger, adeptos do hitlerismo em dada circunstância, não se pode pensar, com base no ensaio supracitado, num Benjamin justificador do nazismo. A sua biografia e morte mostram justamente o contrário. É provável que esse olhar precipitado de Derrida tenha justamente se fundado pela aproximação e conversas conhecidas entre Benjamin e Schmitt, já mencionadas, e uma associação, também mal interpretada, de Benjamin com Heidegger. Aliás, essa ligação totalmente discutível com o pensamento heideggeriano é responsabilidade, segundo Löwy e o sigo aqui, de Hannah Arendt. Ela colaborou com essa indigesta relação ao afirmar que "na realidade, sem saber, Benjamin tinha muito mais em comum [com Heidegger] do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas".[60] Entretanto, as evidências, como várias cartas de Benjamin a seu amigo Scholem, mostram que os dois tinham pensamentos muito distintos sobre várias questões. Uma das fundamentais, apenas para citar como exemplo, refere-se ao modo como entendiam a história. Entretanto, é preciso reconhecer que:

> (...) quando Derrida afirma que a polaridade entre greve geral política e proletária deve ser desconstruída, é difícil não concordar; tampouco se pode negar o elemento enigmático e, hoje, pouco produtivo, da ideia de violência divina, assim como os traços conservadores da crítica benjaminiana da degenerescência (*Entartung*, 175; 202) do poder e da decadência (*Verfall*, 167; 190) das instituições jurídicas. Não é de admirar que Derrida tenha se sentido um tanto chocado com estes conceitos.[61]

Por um lado, então, em *Force de loi* encontra-se uma contribuição derridiana para desconstrução de alguns elementos do

[60] 1974 apud LÖWY, 2005, p. 16.
[61] SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 217.

texto benjaminiano, como explícito na citação acima, mas, por outro lado, sua tese ou insinuação de que o ensaio *Zur Kritik der Gewalt* viria a justificar mesmo antecipadamente as câmaras de gás é, como já se tem assinalado, totalmente descabida.

Dito isto, é preciso mencionar, ainda que muito brevemente, a recepção mais imediata da obra benjaminiana, que foi, como anunciado, a recepção de Carl Schmitt. Este era leitor e colaborador da revista que veio a publicar o ensaio de Benjamin. Para tratar desta recepção schmittiana, cabe de apoio os comentários do filósofo italiano, já referido no presente ensaio, Agamben, que também é receptor das obras de Benjamin, bem como alguém que continua algumas investigações do filósofo alemão na contemporaneidade. Para ele a obra *Politische Theologie*, de Schmitt, é uma resposta à crítica benjaminiana que está sendo aqui explorada. Isso porque enquanto Benjamin faz uma apologia a certa violência que ele define como pura e que acabaria com o dito círculo vicioso das formas míticas do direito, Schmitt situa tal violência no contexto jurídico. Conforme indica Seligmann-Silva,[62] Schmitt supera Benjamin, por exemplo, no que se refere à dicotomia entre poder constituinte e poder constituído, assim como em relação ao problema da indecidibilidade das questões jurídicas, ao conceber o soberano como alguém capaz de tomar as decisões. Este último ponto ele expressa justamente em afirmações do tipo: "a vontade soberana concentra a potência de toda violência".[63] Tanto é problemática essa afirmação de Schmitt que, não sem razão, após sua filiação ao nazismo, muito de sua obra, mesmo anterior a sua associação ao hitlerismo, acabou sendo vinculada a esta ideologia ou tendo indícios de um pensamento que viesse a se relacionar a isso. Cabe dizer que a esta noção schmittiana, Benjamin buscou refutar em 1928 ao escrever a *Origem do drama barroco*.

Castor Bartolomé Ruiz lembra que Benjamin não faz referência ao conceito de *exceção* no ensaio da *Gewalt*, mas que a abordagem benjaminiana coloca "em xeque" o que Schmitt trata em *Die Diktatur*, de 1921. Por isso, como já salientado, em *Politische teologie,* Schmitt estaria, ainda que não abertamente, respondendo a crítica de Benjamin.

---

[62] 2007, p. 223.
[63] RUIZ, 2011.

Fato é que o conceito de *exceção* é central no embate teórico entre os autores. Schmitt insere a *exceção* na esfera do direito, por não acreditar em uma violência exterior a essa esfera. Daí a ideia de que o soberano tem a capacidade de decidir, mesmo no estado de *exceção*. Para Benjamin, explicitamente na *Origem do drama barroco*, no entanto, o soberano não possui esse poder de decisão, uma vez que o estado de *exceção* deve ser deixado de fora da ordem jurídica. Diferentemente do otimismo schmittiano, o estado de *exceção* é "uma zona de indeterminação em que a criação e a própria ordem jurídica são arrastadas para a mesma catástrofe".[64] É preciso aqui se lembrar do pessimismo de Benjamin, explorado no início deste ensaio. Enquanto os idealistas do progresso e da civilização veem na modernidade um avanço significativo, "nada parece mais derrisório aos olhos de Benjamin do que o *otimismo* dos partidos burgueses e da social-democracia, cujo programa político é apenas um "poema de primavera de má qualidade"".[65] A catástrofe propriamente que Benjamin se refere pode ser caracterizada através da afirmação de que "a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de *exceção* em que vivemos se tornou a regra".[66] Ou seja, enquanto os idealistas do progresso veem mais democracia e liberdade, porque são os vencedores, Benjamin explicita segundo Löwy que, pela ótica dos oprimidos, "a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores".[67] Benjamin, portanto, se contrapõe a Schmitt quando "se propõe a pensar uma vida além do direito, uma vida que não seja coagida pelo direito e que para viver em plenitude possa até prescindir do direito. Este é o verdadeiro estado de exceção [...]. A verdadeira exceção [...] dispensaria o direito porque o tornaria desnecessário".[68]

[64] RUIZ, 2011.
[65] LÖWY, 2005, p. 23-4.
[66] 1994, p. 226.
[67] 2005, p. 83.
[68] RUIZ, 2011.

## Considerações finais

Como exposto inicialmente, o objetivo aqui residiu na tentativa de apresentar de modo minimamente razoável a abordagem benjaminiana ao direito e a justiça através do ensaio *Zur Kitrik der Gewalt* e, com isso, tornar conhecido um Benjamin pouco explorado, isto é, como um filósofo do direito. Penso que este objetivo central foi alcançado, na medida em que ficou evidente o modo nada dogmático que o pensador alemão concebe o direito. Sua crítica mostra-se produtiva e promissora, uma vez que parece evidenciar um lado pouco analisado da esfera jurídica, a saber, que o direito instituído para "garantir" e/ou impedir a violência teve origem justamente a partir daquilo que, quando instituído, tenta evitar, ou seja, a própria violência.

Esta é, por assim dizer, uma das questões mais problemáticas no ensaio, a diversidade de sentidos da palavra alemã *Gewalt*. Mas talvez seja justamente esta ambiguidade do termo, usada possivelmente de forma proposital, que faz do texto um rico e instigante texto a ser investigado de maneira mais profunda. O que fica explícito é a noção de que todo poder remete a violência e toda violência inclui o poder. Há um poder-violência concentrado no Estado, efetivado através do direito. Embora passível esta última ideia, o que gera algum desconforto e incômodo é o entendimento de que todo poder é necessariamente violência.

Bartolomé Ruiz, por exemplo, pensa que nem todo poder é violento. Ele fundamenta esta afirmação em pensadores como Hannah Arendt e Michel Foucault. Em Arendt há um "sentido positivo do poder inerente à ação política". Para Foucault pode-se falar em "poder salvar, poder curar, poder ajudar, poder ensinar..."[69]. É certo que essas noções foucaultianas referem-se ao poder no sentido de 'potência para...', diferenciando, neste sentido, da própria efetividade e/ou exercício próprio do poder. Nota-se que, deste modo, a ambiguidade da palavra alemã *Gewalt* precisaria ter sido mais bem explicitada por Benjamin, ou melhor, necessitaria ser resolvida para evitar alguns

[69] RUIZ, p. 2011.

ataques. Porém, é bastante razoável a ideia pela qual ele não fez essa opção, justamente por reconhecer entre o poder e a violência uma ligação intrínseca, que Arendt e Foucault parecem discordar. É como se o exercício do poder fosse irrealizável sem a violência e a violência fosse ineficaz sem o poder. Por isso, esta ligação perigosa efetiva-se, segundo o pensador alemão, na esfera jurídica.

Por fim, se se pode, por um lado, debater e questionar algumas noções benjaminianas no ensaio aqui explicitado, como o exemplo do parágrafo anterior, e/ou analisar até que ponto sua crítica aponta para certo anarquismo, como alguns sustentam, é preciso reconhecer o pensamento lógico que há em sua tese. Pensar e refletir com relação às formas de instauração e manutenção do direito a partir da violência não parece ser algo tão absurdo. Ao contrário, parece ser algo corriqueiro e possível de verificar ao longo da história humana. Como afirma categoricamente Roberto Esposito, Walter Benjamin foi "quem pensou mais do que ninguém o direito como forma de controle violento da vida".[70] Dizendo de outro modo, a tese de que o direito monopolizou a violência e, com isso, controla a vida humana é tão concebível quanto à verdade de que Benjamin não pode ser relacionado a qualquer tipo de justificação do nazismo. Essas interpretações apressadas mostram a enorme necessidade de uma leitura mais coerente do pensador alemão, reconhecendo-o, de uma vez por todas, como um filósofo que também tem a contribuir com as questões, mesmo contemporâneas, da filosofia do direito.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **Homo Sacer:** o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

[70] 2005 *apud* RUIZ GUTIERREZ, 2012, p. 71, tradução minha.

BENJAMIN, W. [. M. L. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1a. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política. Obras Escolhidas**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, v. I, 1994.

BENJAMIN, W. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. 1. ed. São Paulo: 34, 2011. Disponivel em: <https://cidadhania.files.wordpress.com/2013/07/walter-benjamin-crc3adtica-da-violc3aancia-1.pdf>.

DERRIDA, J. **Forças da Lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moises. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LÖWY, M. **Walter Benjamin:** aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, M. Préface. In: BENJAMIN, W. **Romatisme et critique de la civilisation**. Paris: Payot, 2010. Disponível em: https://blogs.mediapart.fr/michael-lowy/blog/220610/walter-benjamin-critique-de-la-civilisation.

RODRIGUES, F. I. **Violência, mito e destino:** para uma crítica do direito com base em Walter Benjamin [dissertação de mestrado. Fortaleza: [s.n.], 2010.

RUIZ GUTIÉRREZ, A. M. El Derecho a la Huelga. **Debates**, Medellín, n. 60, p. 68-71, Semptiembre-Diciembre 2011. Disponivel em: <https://www.academia.edu/1251202/El_Derecho_a_la_Huelga>. Acesso em: 22 novembro 2014.

RUIZ GUTIERREZ, A. M. Walter Benjamin: una crítica a la violencia del derecho. **Estudios de derecho**, v. LXIX, n. 153, p. 70-87, junho 2012.

RUIZ, C. B. IHU Online. **A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin**, 2011. Disponivel em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4098&secao=374>. Acesso em: 2 Março 2015.

SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 29, p. 205-230, janeiro-junho 2007.

# Multiculturalismo sob o crivo das mulheres: críticas e perspectivas feministas ocidentais

Daniela Rosendo[1]

Como alcançar a justiça nas sociedades onde as relações entre indivíduos e os grupos que nela se formam estão em conflito? A filosofia política contemporânea apresenta diferentes respostas para esse problema deixando claro que há uma diversidade de entendimentos sobre a questão. Filósofas feministas têm contribuído com esse debate ao defender as categorias de análise do pensamento feminista que descortinam os problemas da subordinação que permeiam as relações de poder e opressão e impedem o alcance dessa justiça almejada.

Na polaridade liberalismo-comunitarismo, a tradição liberal e a ideia liberal de justiça pressupõem a existência de pessoas livres e iguais, justamente pelo fato de o liberalismo prezar pela liberdade e igualdade como princípios universais. De outro lado, a crítica comunitarista consiste em denunciar que as sociedades são compostas por diferentes grupos e, consequentemente, nem sempre a todas as pessoas são assegurados os princípios liberais, sendo necessário pensar para além dos indivíduos abstratos e considerá-los no contexto de suas comunidades.

Nesse debate, o multiculturalismo contribui com a reflexão da justiça para grupos minoritários, que não são necessariamente menores em termos quantitativos. Surgem, então, tensões sobre como devem ser tratadas as diferenças culturais e como deve ocorrer o reconhecimento

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.

dessas diferenças, ou, em última instância, se o próprio reconhecimento é ou não favorável aos indivíduos que compõem esse grupo, na medida em que elas podem reforçar a discriminação.

O objetivo do artigo, portanto, é revisar e analisar os conceitos e argumentos das teóricas feministas ocidentais sobre o multiculturalismo, a fim de verificar se ele é favorável ou contrário ao reconhecimento dos direitos de grupos em situação de vulnerabilidades[2].

## I – Multiculturalismo

No campo da filosofia política, em especial no debate entre liberalismo e comunitarismo, o multiculturalismo visa assegurar as liberdades democráticas de culturas minoritárias ou maneiras de vida não suficientemente protegidas em relação ao exercício dos direitos individuais de seus membros.[3] Desse modo, comunitarismo e multiculturalismo podem estar associados, pois concordam em muitas críticas direcionadas ao liberalismo, mais especificamente quando prezam pela valorização das minorias historicamente discriminadas e pela concessão de direitos especiais a elas.[4]

Ambos rejeitam a presunção de que as pessoas sejam livres e iguais nas sociedades, ou seja, que elas estejam moralmente imbuídas de igualdade e liberdade para realizarem seus direitos, eis que justamente as características que as diferenciam do grupo dominante as tornam vulneráveis e as impedem de exercer seus direitos. O que diferencia as duas correntes é que o comunitarismo surge em oposição ao liberalismo e com valores diferenciados dele, e o multiculturalismo

---

[2] A discussão desse artigo já foi parcialmente apresentada no artigo "Multiculturalismo y feminismo", publicado pelo Programa de Formação do CLADEM em <https://www.cladem.org/images/pdfs/formacion/reflexiones/Artculo-danielarosendo.pdf>

[3] OKIN, 1999, p. 10.

[4] REYES, 2010, p. 9.

preconiza o reconhecimento das minorias. Desse modo, o multiculturalismo pode ser defensável tanto por liberais quanto por comunitaristas.

O multiculturalismo está presente nas sociedades modernas quando, em sua composição, há grupos minoritários que demandam o reconhecimento de sua identidade e a acomodação de suas diferenças culturais. É importante ressaltar que o termo "multiculturalismo" abarca diferentes formas de "pluralismo cultural". Will Kymlicka trata especialmente de dois modelos de diversidade cultural: a primeira é denominada "minorias culturais" e está relacionada à incorporação de culturas em uma sociedade plural. A segunda diz respeito aos "grupos étnicos", caracterizada pela imigração individual e familiar.[5]

As minorias culturais são marcadas pelo desejo de continuar sendo sociedades distintas da cultura majoritária da qual fazem parte, e demandam autonomia e autogoverno para se manterem diferentes. Os grupos étnicos, por outro lado, visam integrar a sociedade da qual participam e serem aceitos como membros de pleno direito. Embora desejem ser reconhecidos como identidade étnica, seu objetivo não é ser uma nação separada e autogovernada.[6]

Muitas democracias ocidentais são multinacionais, considerando que são formadas por diferentes nações[7], ainda que seja um único povo, caracterizado pela coesão entre os diversos grupos que mantém a lealdade à comunidade política mais ampla. Dessa forma, as culturas menores formam as minorias nacionais e embora possam expressar grande número quando somadas, elas são comumente marginalizadas.[8]

A segunda forma de pluralismo, já citada, é oriunda da imigração. Pode-se afirmar que, na atualidade, aceita-se, embora não de forma unânime, a liberdade dos imigrantes manterem seus costumes relacionados à alimentação, vestimenta, religião e direito de associação,

---

[5] KYMLICKA, 1996, p. 25.

[6] KYMLICKA, 1996, p. 25-26.

[7] "'Nação' significa uma comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma terra natal determinada e compartilha uma língua e uma cultura diferenciadas." KYMLICKA, 1996, p. 26.

[8] KYMLICKA, 1996, p. 26-27/29.

ainda que não desejem instaurar uma sociedade paralela (como é o caso das minorias culturais). A este fenômeno Kymlicka chama "polietnicidade".[9] Um único país pode ser tanto multinacional quanto poliétnico, em decorrência da colonização, conquista ou confederação de comunidades nacionais, e, por outro lado, da imigração individual e familiar.

Kymlicka diferencia também as minorias sociais e os grupos étnicos dos "novos movimentos sociais", constituídos das associações e movimentos de homossexuais, mulheres, pobres e deficientes. Embora o autor reconheça a marginalização pela qual estes grupos também passam e a conexão que podem ter com as minorias e os grupos étnicos, ele não se atém a eles nesse momento.[10]

Maria Elena Reyes também tem uma concepção das minorias, em alguns pontos convergente com a de Kymlicka. Para ela, há duas formas distintas: as sociais e as culturais. As minorias sociais são grupos que sofrem desvantagens ou discriminações, resultantes principalmente dos preconceitos históricos. Podem ser minorias visíveis, com características perceptíveis como gênero, raça, deficiências, ou não visíveis, como orientação sexual e ideologia religiosa.

As minorias culturais são grupos numericamente inferiores em um Estado cujos membros se veem como portadores de uma identidade cultural distinta. Dessa maneira, buscam certo grau de autonomia institucional, além do combate à discriminação.[11] Nota-se que o conceito de "minoria social" é muito próximo nos dois autores. A diferença das duas propostas reside na concepção de "minorias culturais" em Reyes, que reconhece os chamados "novos movimentos

[9] KYMLICKA, 1996, p. 30-31.

[10] KYMLICKA, 1996, p. 37. Kymlicka explica que algumas pessoas usam o termo multicultural numa acepção mais ampla, que engloba também grupos sociais não étnicos, por exemplo deficientes, gays e lésbicas, mulheres, classe operária, ateus ou comunistas. Para entender por que o autor faz essa diferenciação, ver p. 35-37. Kymlicka também pontua que a situação dos afroamericanos é bastante distinta, visto que não são minorias culturais tampouco grupos étnicos (ver p. 43-44).

[11] REYES, 2010, p. 13-14.

sociais" de Kymlicka, e a concepção desse autor sobre os "grupos étnicos", que não são tratados por Reyes.

Diante da realidade multinacional e poliétnica defendida por Kymlicka, o desafio do multiculturalismo consiste em "acomodar as diferenças nacionais e étnicas de uma maneira estável e moralmente defensável."[12] Nos estados liberais, uma das principais formas de equilibrar as diferenças culturais é a proteção dos direitos civis e políticos dos indivíduos, enquanto críticos dessa concepção geralmente objetam a ênfase liberal aos direitos individuais. Kymlicka argumenta que tais críticas são descabidas e que justamente uma das funções desses direitos é contribuir para a manutenção de uma ampla gama de relações sociais.[13]

Nesse sentido, Kymlicka expõe três medidas especiais em razão do pertencimento aos grupos: 1) direitos de autogoverno, 2) direitos poliétnicos e 3) direitos especiais de representação. O direito de autodeterminação é reconhecido, em partes, no direito internacional, nomeadamente na Carta das Nações Unidas. Por outro lado, um mecanismo de reconhecimento do autogoverno é o federalismo, no qual os poderes são divididos entre um governo central e as subunidades regionais (províncias, estados). O desafio do federalismo é manter o equilíbrio entre a centralização e a descentralização. Contudo, a presença do federalismo não indica, necessariamente, uma conexão com a diversidade cultural.[14]

Os direitos poliétnicos são necessários para erradicar discriminações e preconceitos com relação aos grupos étnicos. Alguns grupos reivindicam recursos para suas revistas, associações e festivais, por exemplo. Diferente dos direitos de autogoverno, os poliétnicos visam fomentar a integração do conjunto à sociedade.[15]

Em geral, para Kymlicka, as democracias ocidentais não refletem a diversidade da sua população, em termos de representação. Assim, membros de minorias étnicas e raciais, mulheres, pobres, deficientes etc., devem integrar um processo mais representativo. Para

[12] KYMLICKA, 1996, p. 46.
[13] KYMLICKA, 1996, p. 46.
[14] KYMLICKA, 1996, p. 47-49.
[15] KYMLICKA, 1996, p. 52-53.

efetivá-lo, o autor propõe a inclusão das minorias nos partidos políticos e ações afirmativas.[16]

Em linhas gerais, percebe-se que diferentes características constituem diferentes critérios identitários que irão impactar no pertencimento dos indivíduos a determinados grupos, suscitando a necessidade de pensar sobre como lidar com a igualdade de um lado e a diferença de outro. Quando o gênero, para além dos demais aspectos culturais e étnicos, passa a influenciar essa fruição de direitos e justiça, tensionado ainda mais pelo pertencimento a determinados grupos, as categorias do pensamento feminista se mostram relevantes para a crítica e reflexão.

## II - Multiculturalismo com a lente feminista

Inicialmente, é perceptível a aproximação entre o feminismo e o multiculturalismo – dada a visão sobre as identidades e discriminações delas decorrentes –, mas, sem dúvida, há tensões entre eles que devem ser observadas. De um lado, compreende-se que as culturas minoritárias estão ameaçadas e, portanto, devem ser protegidas com direitos especiais. De outro, é preciso cuidar para que os direitos de grupo não ameacem os direitos individuais de seus membros.

Nesse sentido, diferentes autoras[17] questionam se o multiculturalismo, que a princípio reconhece as minorias, é, de fato, bom para as mulheres, desde perspectivas feministas[18]. A partir de situações como a poligamia, a clitoridectomia e o matrimônio forçado, por exemplo, busca-se refletir sobre os pressupostos do reconhecimento

[16] KYMLICKA, 1996, p. 53-54.

[17] Esse artigo não visa esgotar a bibliografia sobre o tema e serão referenciadas, em especial, Susan Moller Okin, Sheyla Benhabib, Hilde Lindemann, Martha Chamallas, Joan Scott e Nancy Fraser.

[18] Para Susan Moller Okin, "Feminismo significa que as mulheres não devem ter desvantagens pelo seu sexo, que deve ser reconhecida sua dignidade humana igual a dos homens e que devem ter a oportunidade de viver tão plena e livremente quanto os homens." OKIN, 1999, p. 10.

das diferenças culturais e suas consequências para as mulheres, que podem ser maléficas.

Para Susan Moller Okin, defensores de direitos de grupo em estados liberais têm cometido dois erros: 1) dar mais atenção para as diferenças entre grupos do que diferenças dentro deles; e 2) dar pouca, ou nenhuma, atenção à esfera privada. Defensores de direitos de grupo defendem uma "cultura própria", mas não percebem que ela se forma na esfera doméstica e familiar. Ao prestar atenção nas diferenças internas da esfera privada percebe-se que a esfera pessoal, sexual e da vida reprodutiva são o foco central da maioria das culturas, e que na maioria delas há controle das mulheres pelos homens.[19]

Seyla Benhabib explica que é justamente em razão dessa centralidade da esfera sexual e reprodutiva que decorre a dicotomia público *versus* privado, na qual o público é representado pela esfera política, econômica e da sociedade civil, e o privado é representado pela casa e pelo casamento onde, em regra o Estado não interfere, embora regule algumas questões (que passam, portanto, a integrar a esfera pública).[20] "Muitas mulheres de minorias culturais têm-se queixado desta dupla moral aplicada em benefício de seus agressores."[21]

Okin questiona, então, se, do ponto de vista feminista, os direitos especiais de grupo são parte da solução ou se podem aumentar o problema. Percebe-se que em uma cultura minoritária fortemente patriarcal, inserida em uma cultura majoritária menos patriarcal, a preservação daquela cultura certamente será maléfica para as mulheres. Ademais, ao considerar que frequentemente as práticas culturais opressoras estão ocultas na esfera privada, aqueles que defendem argumentos liberais a favor dos direitos especiais de grupo devem olhar com cuidado para as desigualdades dentro desses grupos.[22]

Para Benhabib, a "defesa cultural" subverte os elementos básicos antidiscriminatórios na medida em que é usada para desculpar alguns perpetradores de acusações criminais, resultando no tratamento desigual de indivíduos de culturas estrangeiras e, em segundo lugar,

---

[19] OKIN, 1999, p. 12.
[20] BENHABIB, 2002, p. 83-86.
[21] OKIN, 1999, p. 20.
[22] OKIN, 1999, p. 22.

porque a aceitação de normas culturais diferentes, algumas discriminatórias, mina a própria agenda multicultural. Assim, a estratégia da defesa cultural pode gerar injustiça, ao invés de justiça. Esse é o chamado dilema ou pesadelo liberal, segundo o qual o reconhecimento do pluralismo cultural pode gerar a vulnerabilidade dos membros mais fracos de alguns grupos, especialmente mulheres e crianças. [23]

Ao ponderar que as feministas reconhecem a injustiça que pode decorrer do desrespeito às diferenças entre as pessoas, ao mesmo tempo em que parece ser errado ignorar o abuso sistêmico de um grupo social, como o das as mulheres, Hilde Lindemann reflete sobre a prática da clitoridectomia: "Se nós não falamos, não estamos apenas abandonando essas mulheres à sua sorte? Mas então, se nós falamos, não estamos apenas impondo nossas ideias do Norte sobre liberdade, igualdade e direitos para culturas que não são do Norte?"[24]

De acordo com a filósofa feminista Uma Narayan, o problema não é escolher entre a indiferença (*callousness*) ou o imperialismo, mas evitar o "essencialismo cultural". O desejo bem-intencionado de respeitar as diferenças muitas vezes resulta no uso de categorias totalizantes que replicam suposições colonialistas e racistas, tais quais "cultura ocidental", "cultura indiana", "mulheres africanas", como se cada grupo fosse diferente do outro mas internamente igual, reproduzindo um contraste essencialista.

Para superar esse essencialismo cultural, as culturas não devem ser entendidas como dadas de forma natural, estática e imutável, mas como construções humanas que visam vários fins políticos.[25] Assim, pode-se compreender que algumas práticas não precisam ser mantidas por serem consideradas "tradições culturais", justamente porque a cultura é dada em determinadas circunstâncias e pode alterar ao longo do tempo, inclusive por influências externas. "Verdadeiro respeito por formas de vida que não a sua requer que você largue a ideia que a sua é

[23] BENHABIB, 2002, p. 87-89.
[24] LINDEMANN, 2006, p. 166.
[25] LINDEMANN, 2006, p. 167.

a primeira e única cultura, mas que você largue também a reprodução de estereótipos culturais ofensivos (*obnoxious*)."[26]

De forma parecida, Benhabib critica que tanto oponentes quanto defensores do multiculturalismo têm um entendimento errado das culturas como totalidades unificadas, holísticas e autoconsistentes quando, na verdade, "[u]ma política deliberativa democrática multicultural não confina as mulheres e as crianças às suas comunidades de origem contra sua vontade, mas as encoraja a desenvolver sua agência autônoma contrária as suas identidades atribuídas."[27] Para ela, a defesa cultural aprisiona o indivíduo e somente reduz suas intenções a estereótipos culturais.

Mesmo assim, a partir da análise de alguns casos, como o casamento forçado e o uso de roupas de cunho religioso, Benhabib conclui que o multiculturalismo frequentemente implica no detrimento das mulheres, na medida em que as deixa dependentes de seus maridos e parentes homens, as torna vulneráveis à opressão ou as torna objetos da regulação estatal e punição.[28] Dessa forma, autonomia e pluralismo cultural parecem irreconciliáveis. A proposta de Benhabib consiste, então, na criação e expansão de espaços deliberativos discursivos multiculturais em democracias liberais.

Ela contrasta essa perspectiva deliberativa com um liberalismo defensivo que quer apoiar a distinção entre público e privado, que deixa o multiculturalismo na esfera privada dessa dicotomia. Considera também propostas para o pluralismo legal. "Um modelo legal pluralista [...] pode ser um bom complemento para o multiculturalismo democrático deliberativo e discursivo,"[29] pelo qual é possível enfraquecer o impacto que grupos culturais podem exercer ao definirem sozinhos a legislação privada e familiar.

---

[26] LINDEMANN, 2006, p. 170.
[27] BENHABIB, 2002, p. 86.
[28] BENHABIB, 2002, p. 100.
[29] BENHABIB, 2002, p. 101-102.

## III - A questão da identidade: Dos "dilemas da igualdade e da diferença" à "redistribuição e reconhecimento"

Ao refletir sobre os problemas culturais e os tensionamentos entre direitos individuais e direitos de grupos a partir de aspectos identitários, Lindemann aborda também o problema chamado por Martha Minow de "dilema da diferença": quando tratamos todas as pessoas da mesma forma, não percebemos os padrões de discriminação decorrentes das diferenças entre os grupos; por outro lado, quando tratamos as pessoas de forma diferente, reforçamos o mesmo padrão de discriminação. "O estigma de ser diferente pode ser perpetuado tanto ao ignorar a diferença quanto ao focar nela."[30]

Nesse sentido, seguindo Catharine A. MacKinnon, Lindemann afirma que a diferença que o gênero produz no espaço de trabalho, por exemplo, é a criação de uma hierarquia injusta, a qual não permite que sua análise seja feita a partir da "diferença" que há entre quem está em cima ou em baixo na hierarquia, mas sim o poder.

De certo modo, poderíamos afirmar que essa polaridade "igualdade e diferença" reflete momentos históricos distintos em que os critérios para reivindicação de direitos para mulheres se fundamentaram inicialmente na igualdade e, posteriormente, na diferença. Na França, Inglaterra e Alemanha, no século XVIII, reivindicava-se o princípio ético e político da igualdade entre homens e mulheres, advinda do princípio moderno da universalidade, que começava a se consolidar. Nesse paradigma, a razão é o argumento central para tal reivindicação, refletindo em uma ideologia individualista que preceitua a liberdade e autonomia dos indivíduos.[31]

Portanto, no estágio da igualdade, a similaridade entre homens e mulheres é enfatizada. "Essa geração de feministas[32] se concentrou

[30] LINDEMANN, 2006, p. 29.
[31] COBO, 2014, p. 14-15.
[32] Martha Chamallas analisa o desenvolvimento da teoria legal feminista nas décadas de 1970, 1980 e 1990 em diante. Embora sua análise se dirija ao século XX, os fundamentos do chamado "estágio da igualdade" que ela identifica se assemelha aos argumentos apresentados por Rosa Cobo Bedia ao apresentar o

principalmente em desmantelar o sistema intricado de distinções legais baseadas no sexo que foram estabelecidas supostamente para proteger as mulheres."[33] Teóricas da igualdade alegavam que a proteção das mulheres pelo direito era danosa para elas porque seria somente para restringir suas vidas a casa e à família. Assim, ao arguir que homens e mulheres são iguais (em aspectos relevantes), ambos merecem igual acesso à instituições públicas, benefícios e oportunidades, independente do gênero.

Já no século XX, o feminismo da diferença entendeu que o feminismo pautado na igualdade possui limitações ao não observar as diferenças que constituem as mulheres, inclusive em termos de moralidade. Nesse sentido, a "diferença deve ser convertida em um paradigma político em torno do qual deve organizar-se a vida social. A diferença não deve ser ignorada, mas reivindicada e, a partir de sua existência, deve construir-se a vida social, política, econômica e cultural."[34]

A reforma legal pautada na igualdade era vista como insuficiente para erradicar a desigualdade substantiva que afetava a vida das mulheres. Nesse momento vieram à tona as discussões sobre a feminização da pobreza e a lacuna de gênero na política, por exemplo, evidenciando que, em muitos aspectos, homens e mulheres eram diferentes.[35]

Entretanto, reconhecer tais diferenças não implicava necessariamente aceitá-las como inerentes ou inalteráveis. "Ao contrário, a maioria das teóricas da diferença, nos anos 1980, eram também construtivistas sociais; isto é, elas localizavam a origem das diferenças de gênero nas atitudes culturais, na ideologia, na socialização ou nas estruturas organizacionais."[36] Dessa forma, o feminismo dos anos 1980 reviu o conceito de igualdade, a fim de pensar além do tratamento idêntico entre homens e mulheres. Assim, tratá-los

---

que ela entende como primeira "onda" de reivindicações das mulheres, pautada nos princípios teóricos, éticos e políticos do racionalismo iluminista, como a igualdade.

[33] CHAMALLAS, 2003, p. 16.

[34] COBO, 2014, p. 29.

[35] CHAMALLAS, 2003, p. 17.

[36] CHAMALLAS, 2003, p. 17-18.

igualmente significava reconhecer que a vida das mulheres era diferente da dos homens e, paradoxalmente, que elas devem ser tratadas de forma diferente.

A abordagem dos direitos iguais, dos anos 1970, era válida para lidar com questões que envolviam características compartilhadas por homens e mulheres. Ao tratar de questões biológicas, no entanto, essa abordagem mostrou-se ineficaz. Assim, as feministas liberais dos anos 1970 focavam em questões econômicas de acesso, ao passo que as feministas da diferença, nos anos 1980, abordavam questões relacionadas à gravidez, à violência sexual, ao estupro, ao assédio sexual, à violência doméstica e à pornografia.[37]

Embora esses princípios – igualdade e diferença – sejam vistos a partir de uma linha do tempo, não houve de fato uma "superação" de um princípio em relação ao outro. Aliás, depois do momento de afirmação das diferenças (associado por Chamallas à década de 1980), a autora identifica o "estágio da diversidade", da década de 1990 em diante, marcado pela afirmação de diferenças para além do gênero, ou seja, consolida-se uma visão interseccional. Raça, classe e gênero criam diferentes formas de discriminação, formando teorias de múltipla opressão, de modo que diferentes formas de discriminação podem ser mutuamente reforçadas.[38]

Entretanto, mesmo que existam essas diferentes perspectivas, o dualismo "igualdade e diferença" parece ainda não ter sido superado, seja i) como critério para reivindicação de direitos para as mulheres, isto é, se são iguais ou diferentes dos homens em aspectos relevantes e, consequentemente, quando devem respectivamente ser tratadas de maneira igual ou quando a diferença demanda um tratamento (e um direito) específico, sem discriminá-las; ou ii) quando é preciso pensar a igualdade como fundamento ou critério para definir direitos individuais, mas também de pertencimento a determinados grupos, ou a diferença como marcador de identidades de grupos distintos que demandam tratamento ou direitos específicos.

---

[37] CHAMALLAS, 2003, p. 18.
[38] CHAMALLAS, 2003, p. 19-20.

Ao problematizar essa polarização que se reflete em defender direitos individuais e as identidades de grupo, Joan W. Scott afirma que é necessário manter as tensões a fim de encontrar resultados melhores e mais democráticos.[39] De um lado, argumenta-se que os indivíduos precisam ser avaliados por eles mesmos, e não pelas características dos grupos aos quais pertencem; a igualdade pressupõe que o indivíduo seja julgado como indivíduo.

Por outro lado, argumenta-se que os indivíduos serão tratados com justiça somente quando os grupos aos quais pertencem também forem valorizados, superando o preconceito e a discriminação que impedem que todos os indivíduos sejam tratados segundo os mesmos critérios, ensejando a necessidade de pensar quais grupos requerem atenção.[40]

Scott analisa o "dilema da diferença" em termos de paradoxos que, para ela, "desafiam o que [...] parece ser uma tendência generalizada de polarizar o debate pela insistência de optar por isso ou aquilo."[41] É nesse sentido que a autora defende que indivíduos e grupos, igualdade e diferença, não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão em tensão, e formula os três paradoxos:

> 1. A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente.
> 2. Identidades de grupo definem indivíduos e renegam a expressão ou percepção plena de sua individualidade.
> 3. Reivindicações de igualdade envolvem a aceitação **e** a rejeição da identidade de grupo atribuída pela discriminação. Ou, em outras palavras: os termos de exclusão sobre os quais essa discriminação está amparada são ao mesmo tempo negados e reproduzidos nas demandas pela inclusão.[42]

39 SCOTT, 2005, p. 12.
40 SCOTT, 2005, p. 13-14.
41 SCOTT, 2005, p. 14.
42 SCOTT, 2005, p. 15.

Para Scott, o primeiro paradoxo se traduz na necessidade de haver o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou considerá-la, ao invés de defender sua ausência ou eliminação. A igualdade é historicamente contingente, a exemplo da compreensão que se tinha na época da Revolução Francesa, quando a igualdade preconizada como princípio geral era restrita aos indivíduos considerados capazes de participação política, negada a mulheres e pobres. "A relação entre qualidades, posições sociais e direitos tem variado de uma época para outra."[43] Scott enfatiza que nessas situações a igualdade pertence a indivíduos e há exclusão de grupos, ou seja, mulheres eram vistas a partir de um grupo que compartilha determinadas características, ao passo que os homens eram tidos como indivíduos.[44]

A ideia que de que todos os indivíduos poderiam ser tratados com igualdade levou, então, a grupos de indivíduos reivindicarem direitos que não lhes foram reconhecidos, como educação, trabalho, cidadania etc. Isso leva Scott a afirmar o segundo paradoxo: os grupos reivindicam o reconhecimento dos direitos individuais de seus integrantes, enquanto são justamente as diferenças entre os grupos que legitimam as exclusões dos indivíduos. Ou seja, a exclusão do indivíduo se dá pelo pertencimento a determinados grupos que, por sua vez, passam a reivindicar os direitos individuais de seus membros. "Indivíduos para os quais as identidades de grupo eram simplesmente dimensões de uma individualidade multifacetada descobrem-se totalmente determinados por um único elemento: a identidade religiosa, étnica, racial ou de gênero."[45]

Assim, são as diferenças entre características biológicas, religiosas, étnicas ou culturais, valorizadas umas mais em detrimento de outras, que originam as tensões entre indivíduos e grupos. Para Scott, são as diferenças de poder que tornam um grupo uma minoria, que não são necessariamente uma minoria em termos quantitativos, como é o caso das mulheres que perfazem mais da metade da população. As

[43] SCOTT, 2005, p. 16.
[44] SCOTT, 2005, p. 17.
[45] SCOTT, 2005, p. 18.

minorias surgem, então, quando algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário são vistas como a razão e a racionalização do tratamento desigual, quando o que ocorre é justamente o oposto. Por exemplo, a maternidade é o motivo pelo qual as mulheres são excluídas da política, a raça pela escravização dos negros etc.[46]

Com a identificação do indivíduo com uma categoria, como objeto de discriminação, ele é transformado em um estereótipo; "como membro de um movimento de luta, esse alguém encontra apoio e solidariedade"[47]. Essa afirmação leva Scott ao terceiro paradoxo: as demandas por igualdade tanto evocam quando repudiam as diferenças. O feminismo, por exemplo, chama a atenção para a diferença sexual que pretende eliminar, de modo que Scott afirma que a tensão entre a identidade individual e de grupo não pode ser resolvida. "Faz mais sentido perguntar como os processos de diferenciação social operam e desenvolver análises de igualdade e discriminação que tratem as identidades não como entidades eternas, mas como efeitos de processos políticos e sociais.", conclui a autora.[48]

Embora trabalhem com as diferenças culturais sob diferentes perspectivas, os debates passam pela centralidade do conceito de identidades, a partir das quais analisa-se a necessidade, ou não, do reconhecimento das diferenças atribuídas por elas. Enquanto a visão de Kymlicka, apresentada inicialmente, parece "simplificar" a questão ao defender o reconhecimento da identidade e os direitos de grupos, pensadoras feministas mostram os problemas que a assimilação cultural acrítica pode acarretar para as mulheres e outros grupos minoritários, inclusive dentro dos próprios grupos minoritários. Pensar a cultura como algo não estático e não essencialista é um primeiro passo em direção a respostas mais complexas. Por outro lado, embora Scott defenda que tanto a igualdade quanto a diferença também podem ser contingentes, diluindo um pouco a polaridade, ainda não foi tratado do modo como deve ocorrer o reconhecimento das identidades, que poderá definir como lidar com as diferenças e a igualdade.

---

[46] SCOTT, 2005, p. 18.
[47] SCOTT, 2005, p. 19.
[48] SCOTT, 2005, p. 29.

Nesse sentido, Nancy Fraser leva o debate justamente para outros dois campos: a) "redistribuição", que visa redistribuir a riqueza para alcançar a justiça social; e b) "reconhecimento", que busca o reconhecimento das perspectivas distintas de minorias étnicas, "raciais" e sexuais, inclusive a diferença de gênero. Segundo Fraser, essa distinção tornou-se polarizada em termos de redistribuição ou reconhecimento, política de classe ou política de identidade, multiculturalismo ou igualdade racial. Contudo, ela defende que essas são falsas antíteses e que a justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, além de uma formulação conceitual nova que consiga acomodar ambas as reivindicações.[49]

Para integrar redistribuição e reconhecimento, Fraser afirma que é necessário pensar questões difíceis, como a relação entre moralidade e ética, o correto e o bem, a justiça e a boa vida. "O problema central é saber se os paradigmas de justiça usualmente alinhados com a 'moralidade' podem dar conta de reivindicações pelo reconhecimento da diferença – ou se é necessário, ao contrário, voltar-se para a 'ética'."[50] Segunda a autora, a redistribuição é associada à justiça, ao que é correto e à moralidade kantiana, ao passo que o reconhecimento é associado à boa vida, a noção de bem e à ética hegeliana.

Fraser explica que esse é o debate que há entre liberais e comunitaristas. Enquanto os liberais priorizam o correto sobre o bem e afirmam que as demandas por justiça estão acima das reivindicações éticas, os comunitaristas não admitem a primazia de uma moralidade universalmente vinculante, independente de qualquer ideia do bem. Nesse sentido, o reconhecimento parece pertencer à ética em razão do julgamento que demanda sobre o valor das práticas, características e identidades variadas.[51]

Para Fraser, a justiça distributiva não consegue subsumir adequadamente os problemas de reconhecimento, eis que tratam somente da justa distribuição de recursos e direitos, sem considerar os

[49] FRASER, 2007, p. 101-103.
[50] FRASER, 2007, p. 103.
[51] FRASER, 2007, p. 104-105.

padrões institucionalizados de valoração cultural que impedem a paridade de participação na vida social. Por outro lado, o reconhecimento também não é totalmente adequado para subsumir os problemas de distribuição, pois nem toda má distribuição é um subproduto do não reconhecimento.[52] Desse modo, nem os teóricos da distribuição e nem os do reconhecimento conseguem subsumir adequadamente as preocupações uns dos outros. Por isso, a autora propõe uma concepção ampla e inclusiva de justiça, na qual distribuição e reconhecimento são tratados como perspectivas distintas e dimensões da justiça.[53]

Com o intuito de desafiar essa incompatibilidade entre redistribuição e reconhecimento, Fraser busca desvincular o reconhecimento da ética, pensando-o como reivindicações por justiça e voltando-se à moralidade. As minorias surgem, então, quando algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário são vistas como a razão e a racionalização do tratamento desigual. Assim, a estratégia de Fraser baseia-se principalmente no rompimento do padrão da identidade, embora não vise necessariamente implodir essa categoria[54]:

> Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar "reconhecimento".[55]

Isso leva os membros do grupo a remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria, auto-afirmativa. Essa política de identidade é problemática, podendo levar os membros

[52] FRASER, 2007, p. 116-117.
[53] FRASER, 2007, p. 118.
[54] Questionar a própria noção de identidade e pertencimento faz parte do projeto político de outras autoras, como Judith Butler, por exemplo. Para os fins desse artigo, no entanto, essas críticas não serão abordadas aqui.
55 FRASER, 2007, p. 106.

individuais a uma pressão moral para se conformarem a cultura do grupo que nega a identidade dos indivíduos. Esse modelo também reifica a cultura, tratando-a como definida, separada e não interativa.[56]

O reconhecimento não deve ser tratado como questão de identidade, mas de *status social*. É preciso reconhecer os membros do grupo como parceiros integrais na interação social, ao invés do focar na identidade específica de um grupo. "[I]sso significa uma política que visa superar a subordinação, fazendo o sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual."[57] Assim, a reivindicação por reconhecimento no modelo de *status* desinstitucionaliza os padrões de valoração cultural que impedem a paridade dos indivíduos e os substitui por padrões que a promovam.[58]

Nesse sentido, Fraser defende que o reconhecimento seja tratado como uma questão de justiça, e não de vida boa associada à ética, como entendem Charles Taylor e Axel Honneth. Deve-se dizer que é injusto que alguns indivíduos e grupos não sejam parceiros integrais na interação social, em razão de padrões institucionalizados de valoração cultural das quais não participam em condições de igualdade e pelos quais suas características são negadas ou depreciadas. "Deve-se dizer, então, que o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça."[59]

O centro normativo da concepção de Fraser passa a ser a paridade de participação, segundo a qual a justiça requer que a todos os membros adultos da sociedade seja permitido interagir uns com os outros como parceiros. Para tanto, são necessárias duas condições: 1) distribuição dos recursos materiais de forma que assegure a independência e voz dos participantes, chamada condição objetiva da paridade participativa; e 2) padrões institucionalizados de valoração cultural que expressam respeito igual a todos os participantes e

[56] FRASER, 2007, p. 106-107.
[57] FRASER, 2007, p. 107-108.
[58] FRASER, 2007, p. 109.
[59] FRASER, 2007, p. 112.

assegurem igual oportunidade para alcançar estima social, chamada condição intersubjetiva de paridade participativa.[60]

Além disso, Fraser entende que, sob certas circunstâncias, a justiça pode exigir o reconhecimento das particularidades. Nesse sentido, é necessário, então, considerar o problema da justificação: "o que justifica a reivindicação pelo reconhecimento da diferença?"[61] A norma da paridade participativa é o padrão para justificar a reivindicação. Reivindicantes da redistribuição devem mostrar que os arranjos econômicos negam as necessárias condições objetivas para a paridade participativa, ao passo que reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valoração cultural negam as condições intersubjetivas necessárias.[62]

## Considerações finais

Existem muitas divergências em relação à forma pela qual as diferenças culturais ou de identidades devem ser consideradas quando se como se constitui uma relação justa entre elas. Embora a constatação da existência de diferenças pareça consensual, seu reconhecimento ou tratamento não parece ser.

Quando se trata de definir como lidar com diferenças culturais nas quais as demandas por direitos de grupo são geralmente de gênero (quando as mulheres têm seus direitos individuais violados pelo seu próprio grupo cultural), percebe-se que o multiculturalismo e o reconhecimento de direitos de grupo podem causar prejuízo para alguns de seus membros e reforçar discriminações.

Resistir ao essencialismo cultural, que inclui o relativismo cultural que atende aos propósitos dos membros dominantes de uma cultura, não significa necessariamente se opor a todas as generalizações. Ao mesmo tempo em que é necessário objetar a concepção da hegemonia eurocêntrica universalista, é necessário objetar também a homogeneidade cultural como "respeito pela diferença", sob pena de

[60] FRASER, 2007, p. 119.
[61] FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? p. 124.
[62] FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? p. 125.

justamente relegar as mulheres e outros grupos em situação de vulnerabilidade à sua própria sorte.

Como afirmou Lindemann, é possível fazer julgamentos que genuinamente respeitem a diferença cultural quando se compreende a complexidade de outra cultura, sua história e seu alcance, considerando analogamente a sua própria cultura e o que as feministas *naquela* cultura pensam sobre determinada prática. Além disso, as próprias práticas podem sofrer mudanças sem que sejam extintas, de modo que o argumento cultural não é suficiente para sustentar uma prática quando ela viola direitos dos indivíduos que a sofrem.

No que tange às identidades, são elas que ao mesmo tempo geram inclusão e exclusão: de um lado garantem o pertencimento e os direitos de grupo e, de outro, são o próprio critério de exclusão e discriminação. Desse modo, Scott nos mostra como é mais apropriado pensar em termos de paradoxos pelos quais igualdade, identidade e diferenças podem ser contingentes e não necessariamente vistas como excludentes, ao passo em que Fraser vai além: não é suficiente reconhecer identidades para alcançarmos a justiça, mas precisamos associá-la também à redistribuição, de modo que o reconhecimento é melhor entendido como uma questão de status social, ao invés de identidade.

## Referências bibliográficas:

BENHABIB, Seyla. Multiculturalism and gendered citizenship. In: BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture**: equality and diversity in the global era. Princeton: New Jersey, 2002. p. 82-104.

CHAMALLAS, Martha. **Introduction to Feminist Legal Theory**. 2 ed. Aspen Publishers: 2003.

COBO, Rosa. **Aproximaciones a Teoría Crítica Feminista**. Lima: CLADEM, 2014.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova.** São Paulo. n. 70, p. 101-139, 2007.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**: Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

LINDEMANN, Hilde. **An Invitation to Feminist Ethics**. New York: McGraw-Hill, 2006.

OKIN, Susan Moller. Is Multiculturalism Bad for Women? In: COHEN, Joshua. HOWARD, Matthew. NUSSBAUM, Martha C. (eds.) **Is multiculturalism Bad for Women?** Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 7-24.

REYES M., María Elena. **Multiculturalismo y feminismo**: tensiones entre derechos colectivos y derechos individuales. Disponível em: <http://www.cladem.org> Acesso em: 10 maio 2010.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, n. 13, vol. 1, p. 11-30, jan.-abr. 2005.

# Tolerância um conceito em disputa

Edegar Fronza Junior[1]

O presente artigo tem como objetivo principal analisar e discutir os limites da tolerância a partir do pensamento de Rainer Forst. No discurso político, o conceito de tolerância ganha contornos próprios, podendo ser caracterizado como ambivalente, oscilando entre poder e moral. Enquanto, para alguns, tolerar significa suportar, aceitar de modo condescendente o diferente, apenas como um mecanismo de dominação e exclusão, para outros se trata de atitude exigida ante uma situação de conflito necessária para a convivência pacífica, o reconhecimento e a igualdade política. Para elucidar de modo mais objetivo a dimensão da discussão sobre a questão da tolerância, traremos dois exemplos do contexto brasileiro.

Desde a edição do Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, o Brasil é considerado um Estado laico. Na ordem constitucional vigente, o princípio da laicidade foi expressamente consagrado pelo artigo 19, inciso I do Texto Magno. Uma das discussões relacionadas à temática se refere à utilização de símbolos religiosos pelo Estado em repartições públicas. No Rio Grande do Sul, o caso teve início em 2012, quando foi protocolado um requerimento para retirada de crucifixos e símbolos religiosos dos prédios da Justiça gaúcha. Em março de 2012, o Conselho

[1]Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina na área de Ética e Filosofia Política. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

de Magistratura do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul determinou, por unanimidade, a retirada dos crucifixos. Após essa determinação do TJ-RS, a Arquidiocese de Passo Fundo (RS) buscou reverter a situação no Conselho Nacional de Justiça. Em junho de 2016 os símbolos foram recolocados nos prédios do judiciário gaúcho. No relatório sobre a decisão, o conselheiro argumenta que "a presença do crucifixo ou símbolos religiosos em um tribunal não exclui ou diminui a garantia dos que praticam outras crenças, também não afeta o Estado laico"[2] e que "o ato de retirar um crucifixo de espaço público, é ato eivado de agressividade, intolerância religiosa e discriminatório, já que atende a uma minoria, que professa outras crenças, ignorando o caráter histórico do símbolo no Judiciário brasileiro".[3]

Outro tema polêmico se refere ao crescimento de grupos extremistas que propagam discursos de violência e ódio, com o slogan "tolerância zero", como por exemplo, os grupos neonazistas. Uma reportagem da BBC Brasil do dia 18 de janeiro revelou que policiais da Delegacia de Repressão aos Crimes Raciais e Direitos de Intolerância da Polícia Civil (Decradi) de São Paulo, constataram nos últimos seis meses uma movimentação acima do normal de grupos neonazistas. Na ocasião, a polícia cumpriu mandados de busca nas casas de quatro membros extremistas, suspeitos de colar cartazes de natureza antissemita na região central da capital.

Segundo a antropóloga Adriana Dias, existem cerca de 300 células nazistas no Brasil, que atuam predominantemente no sul do país, mas têm crescido vertiginosamente também em outras regiões.[4] Hoje mais de 300 mil pessoas leem material neonazista no país, baixam mais de 100 arquivos de mais de 100 megabytes. O número é alarmante, e segundo a pesquisadora é favorecido pelo florescimento de discursos autoritários de partidos políticos de extrema direita. Estes dois breves exemplos demonstram o valor do uso político do conceito de tolerância,

[2] BRASIL, 2016, p. 7.

[3] BRASIL, 2016, p. 8.

[4] Mais informações sobre o assunto podem ser encontradas através do site: <http://www.diariodocentrodomundo.com.br/crise-e-paranoia-estimulam-o-crescimento-do-neonazismo-no-brasil-diz-pesquisadora-da-unicamp/>

pois de alguma forma sempre se está buscando os limites do que pode ser considerado tolerável ou não, ou ainda, quais critérios deveriam ser utilizados para determiná-los.

O debate sobre a diversidade, tão reiterada pela história, empresta e atualiza a relevância do estudo da tolerância e de seus limites. Seja na época do seu nascimento, seja no mundo atual, as perguntas em destaque em relação à tolerância são: Como conviver com a diferença, promovendo a coexistência de diferentes pessoas e grupos marcados por conflitos sem fazer o uso da violência como meio apaziguador? O que significa responder a um conflito com apelo à tolerância? Quais os limites dela? Em que medida a tolerância mascara relações de poder e dominação, sendo uma ferramenta para a manutenção do *status quo* vigente? Quais os critérios que determinam o que pode ser tolerado ou não?

A tolerância é uma atitude prática exigida no conflito, que têm grande relevância nas sociedades democráticas contemporâneas, isso porque, reiteradas vezes, os cidadãos precisam encontrar formas de conciliação frente às reivindicações nos diferentes contextos de fala que exigem uma resposta não apenas entre eles, mas das instituições que organizam a vida social.

## I – Bayle, Locke e Montesquieu e suas contribuições para uma teoria contemporânea da tolerância[5]

O argumento central de Bayle, Locke e Montesquieu em seus escritos é de que se faz necessário estabelecer uma ordem jurídico-política que separe as questões de fé e as questões da razão. A religião não deve se sobrepor ao Estado, devendo cada esfera cuidar daquilo que lhe é próprio. Locke, ao tratar dos limites da tolerância, coloca em xeque grupos e indivíduos que exigiam privilégios em relação aos demais, criando, desse modo, uma espécie de "cidadãos de primeira e

[5] Para uma reconstrução histórica do conceito de tolerância *cf.* FRONZA JUNIOR, 2017.

segunda classe". As tensões religiosas apontadas por Bayle e Locke, estão presentes nas discussões contemporâneas acerca da tolerância.

A crítica de Locke é pertinente, ainda hoje. Segundo uma pesquisa feita por sociólogos europeus da *Pew Global Attitudes Project*, realizada em 13 países, incluindo os Estados Unidos, de 31 de março a 14 de maio de 2006, um número expressivo de muçulmanos na Europa se diz primeiro mulçumanos e só depois cidadãos de seu país. A tendência é mais forte na Grã-Bretanha, onde 81% se auto identificam como muçulmanos e não britânicos, enquanto na Espanha 69% o fazem e na Alemanha 66%. Em contraste, os muçulmanos que vivem na França são menos propensos a se identificar primeiro com a fé e a nacionalidade. Enquanto uma pluralidade de 46% se identifica primeiro como muçulmana, quase 42% veem-se principalmente como franceses, os outros 10% dizem que ambos são iguais. É interessante notar que, justamente na França, considerado um país laico, e que supostamente seria marcado por uma política rígida em relação à imigração, sendo considerado em alguns casos intolerante, os mulçumanos e cristãos primeiro submetem sua lealdade ao Estado (83%) e depois à religião (14%), ao contrário de países como Alemanha, Grã-Bretanha e Espanha.

Os níveis observados na Grã-Bretanha, Espanha e Alemanha são comparáveis aos observados na maioria dos países predominantemente muçulmanos pesquisados. No Paquistão, 87% se reconhecem principalmente como muçulmanos; na Jordânia, 67% o fazem. Na Nigéria, 71% dos muçulmanos se veem primeiro como muçulmanos, enquanto uma menor de 53% da maioria dos cristãos se identifica principalmente com sua fé. Segundo a pesquisa, de cada dez mulçumanos na Alemanha, Grã-Bretanha e Espanha, seis se identificam com seu país em vez de sua religião, assim como mais de oito em dez na França.

Entre os países não muçulmanos, os Estados Unidos são desatentos em termos de reconhecimento religioso com o público estreitamente dividido na questão da identificação primária. Num total, 42% dos cristãos norte-americanos dizem que eles se consideram cristãos em primeiro lugar do que americanos, em comparação com

48% que se reconhecem principalmente como americanos; 7% outros dizem ambos igualmente.[6]

O problema de Locke contra os católicos papistas de sua época é muito parecido com a questão dos evangélicos no Brasil, que submetem sua lealdade primeiro à Bíblia e depois ao Estado. Se a lei for contra a Bíblia, o evangélico viola a lei, pois em primeiro lugar está os interesses de sua denominação religiosa. Ao tratarmos da sobreposição de determinados grupos religiosos em relação à esfera política, como a denominada "Bancada Evangélica"[7], sua força de pressão política acaba por minar a ideia de uma imparcialidade e neutralidade do Estado, favorecendo um grupo específico que possui claros interesses ideológicos ligados à sua crença religiosa. Isso certamente impossibilita uma prática política laica e igualitária.

Acerca do pensamento de Montesquieu, poderia se levar em consideração a possibilidade de certos argumentos religiosos serem postos no âmbito da esfera pública, porém de uma nova forma, incorporando uma gramática que não fosse religiosa, mas que em algum sentido pudesse servir de auxílio aos sistemas políticos. Por exemplo, poderíamos pensar na relevância de certos conceitos como o respeito, a solidariedade, a igualdade, temas que não se restringem ao âmbito meramente religioso, mas que são de extrema relevância para o âmbito político.

É bem verdade, no entanto, que religião e política não possuem mais o mesmo *télos* como na época de Montesquieu, Locke e Bayle. São dois caminhos que, por vezes, divergem entre si, e em alguns casos, até se confrontam. O desenvolvimento de qualquer política seria solapado se esta tivesse como meta atender às reivindicações específicas de cada

---

[6] Os dados completos da pesquisa podem ser encontrados através do seguinte link: <http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>

[7] A existência da Bancada Evangélica é legítima e democrática. A demanda exigida nesse caso é de uma justificação apropriada de suas razões na esfera pública. De modo algum, se pretende afirmar que os evangélicos seriam mais ou menos tolerantes que demais grupos religiosos, trata-se, apenas de um exemplo muito parecido com o de Locke, mas que Forst busca solucionar de modo diferenciado.

grupo religioso. Pensemos no caso do Brasil, em que, segundo dados da Receita Federal, desde 2010 até 2015, 67. 951 entidades se registram sob a rubrica de organização religiosa ou filosófica.[8] Um Estado que buscasse atender tais fins não poderia de forma alguma ser considerado laico ou mesmo democrático, pois seria uma espécie de prestador de serviços religiosos.

A tolerância religiosa está inserida neste contexto, pois faz parte da vida social dos cidadãos, possibilita o equilíbrio entre as diferentes crenças e, estando inserida na esfera pública, possui interesses comuns com a política, podendo inclusive ser de grande valia como fundamento moral e social das leis. É bem verdade, no entanto, que os excessos da religião podem causar grandes males como a Inquisição e a revogação do Édito de Nantes.

Enquanto Bayle havia relegado a questão da tolerância à consciência errante, enfatizando o sentido negativo da religião e postulando inclusive uma sociedade de ateus virtuosos, Locke faz uma separação entre as duas esferas, a ponto de criar certo antagonismo em relação aos fins de ambas as instâncias. Montesquieu, assimilando características desses filósofos, ao mesmo tempo em que dá continuidade a suas teorias, rompe com elas, pois busca evidenciar elementos comuns entre religião e política.

A tolerância é o campo do conflito, onde diferentes posicionamentos se cruzam, possibilitando a quebra de preconceitos em vista de uma convivência em comum. Ela não se restringe à esfera do indivíduo, mas se constitui também através de um braço institucional numa perspectiva jurídico-política que amplia sua envergadura conceitual e, ao mesmo tempo, viabiliza a coexistência de diferentes grupos e pessoas sem a necessidade de apelo à violência.

Os limites das posturas de Bayle, Locke e Montesquieu é o da impossibilidade de conciliação de uma teoria universalista da tolerância. Ao adotarmos posturas como as dos filósofos citados, em algum sentido ficamos presos aos contextos específicos que atrelam a tolerância à liberdade de consciência, ao poder do Estado ou ainda a um misto entre ambas. Tais visões inviabilizam um critério comum para

---

[8] Cf. https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799

definirmos o que é a tolerância e quais os seus limites. O conceito se torna sempre relativo a este ou aquele modo de entender o que é ser tolerante ou intolerante. A tolerância, desse modo, pode ser tornar uma atitude repressiva e arbitrária.

O próprio Bayle afirma que a universalidade da tolerância só seria possível quando desvinculada de um ideal particular de vida boa ou de bem. Ao invés disso, deveria estar atrelada a um princípio de justificação que entende os indivíduos como pessoas livres e iguais e, ao mesmo tempo, busca justificar suas normas a partir de razões recíprocas e universalmente válidas.

É importante considerar que os autores citados na discussão acerca da tolerância estão primordialmente atrelados ao problema do pluralismo religioso. Todavia, com o desenvolvimento de outras formas de pluralismo e do multiculturalismo nas sociedades contemporâneas, a luta por tolerância no Estado Democrático de Direito ganha novas roupagens sendo associada às demandas sociais dos mais diferentes tipos, como gênero, raça, nacionalidade. O crescimento da intolerância nas diferentes esferas da vida social convida-nos a repensar o conceito e ao mesmo tempo questionar se a tolerância na realidade não passa de um subterfúgio capaz de camuflar a dominação e a exclusão em vista de uma convivência pacífica.

Forst se utiliza do arcabouço conceitual de Bayle, Locke e Montesquieu para construir um edifício teórico acerca da tolerância em sentido universal. Sua teoria possibilita entender melhor não apenas um conceito mais abrangente do que é uma situação social de tolerância, como também possibilita enfrentar a difícil questão de saber quem e como devemos estabelecer os limites da tolerância. A tolerância se caracteriza por ser uma situação social de conflito na qual indivíduos e grupos se defrontam com questões divergentes num espaço de razões. Uma situação pode ser considerada tolerante, porque as pessoas divergem e apresentam razões. Esse fato implica que elas objetam e aceitam razões e, ao mesmo tempo, também podem rejeitá-las. A tolerância não é um mero suportar outrem num sentido pejorativo e vulgar. Ela se caracteriza por uma atitude prática, não um conceito dado de antemão, pré-definido e aplicado como uma fórmula para os diferentes contextos.

A atitude de tolerar está diretamente ligada à valorização do outro como alguém digno de receber justificação e ao mesmo tempo de dar justificação. Não se trata, portanto, de indiferentismo, que de antemão ignora o indivíduo, sendo inclusive uma ofensa, conforme o próprio Goethe equivocadamente havia mencionado nas suas *Máximas e Reflexões*.[9] A tolerância é justamente o reconhecimento do outro como um sujeito autônomo, livre e responsável que diante de uma situação prática de conflito busca possíveis respostas razoáveis compartilhadas, a fim de que determinada situação não se torne um caso de vida ou morte.

Destarte, a questão que poderíamos nos fazer em relação a essa segunda parte de nosso estudo é: seria possível estabelecer um conceito universal de tolerância, portanto normativo, capaz de ser imparcial, mas ao mesmo tempo sensível ao contexto das diferentes visões de mundo, a fim de possibilitar uma tolerância mútua? A terceira parte de nosso estudo buscará dar uma resposta a essa questão, a partir da ideia de tolerância como respeito apresentada por Forst.

## II – A teoria normativa da tolerância de Rainer Forst

Para Forst, a tolerância sempre é uma prática que se manifesta numa situação de conflito. Tolerar significa aceitar com reservas determinadas práticas, comportamentos e convicções com as quais estamos em desacordo.[10] O cerne para entendermos a tolerância implica em compreendermos os seus componentes: objeção, aceitação e rejeição.

A objeção implica necessariamente que comportamentos, práticas ou convicções sejam passíveis de crítica ou censura, desde que possuam fundamentos razoáveis mínimos.[11] Os motivos de objeção necessitam ser contrabalançados pela aceitação. Isso não significa que as razões de objeção não são válidas ou mesmo relevantes, mas que os juízos negativos são superados por juízos positivos vistos como

[9] GOETHE, 1998, p. 116.
[10] FORST, 2012a.
[11] FORST, 2013, p. 19.

suficientes para tornar moralmente inadequada a oposição irrestrita ao objeto em foco. O espaço da tolerância envolve um equilíbrio entre os componentes de objeção e aceitação, e quando este primeiro é julgado tão negativamente que as razões positivas não são suficientes para sustentá-lo, então não há porque ser tolerante.[12]

Para Forst é igualmente importante que a tolerância deva ser justificada de modo recíproco e universal. É na prática intersubjetiva, através do uso da razão prática, que podemos oferecer boas razões compartilhadas acerca daquilo que pode ou não ser tolerado. É a partir desta compreensão que podemos falar de um componente de rejeição. Esses três componentes auxiliam na aplicação concreta quando identificamos o que deve ser tolerado, por quais razões, levando em consideração os limites do tolerável e do intolerável.

Os limites da tolerância, segundo Forst, devem ser postos onde a intolerância começa. A tolerância só pode existir em face daqueles que são tolerantes e, portanto, são capazes de aceitar razões que podem ser compartilhadas e ao mesmo tempo rejeitadas a partir, da aplicação dos critérios de reciprocidade e universalidade. O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade das relações de reconhecimento recíproco: é intolerável toda posição que for realmente um perigo para a estabilidade social das relações de reconhecimento. É neste sentido, que não há necessidade alguma de tolerar aqueles que de antemão se renegam a dialogar, pois excluem de a possiblidade de dar e receber razões, minando qualquer possibilidade de reconhecimento recíproco, optando pela intolerância.

Forst analisa quatro concepções de tolerância, que segundo ele também são históricas: *permissiva, coexistência, respeito e a concepção como estima*. A concepção de tolerância como respeito é aquela em que o autor se detém com maior afinco, na qual concentraremos nosso estudo.

A terceira concepção de tolerância tem como fundamento a ideia de respeito mútuo entre os diferentes sujeitos. A relação de tolerância é vista como o respeito ao outro a partir da concepção de pessoas autônomas, membros com igualdade de direitos de uma

[12] FORST, 2013, p. 24.

comunidade política constituída na forma do Estado de direito. Assim, embora suas convicções éticas e práticas culturais por vezes sejam incompatíveis e, em alguns casos, irreconciliáveis, eles se reconhecem como autores eticamente autônomos de suas próprias vidas e se reconhecem reciprocamente como iguais do ponto de vista moral e político, no sentido que a seu ver, uma estrutura básica que concerne a todos, deve ser orientada por normas e princípios que todos os cidadãos poderiam igualmente aceitar.

A base da concepção de tolerância como respeito mútuo encontra-se na ideia de que o indivíduo deve ser respeitado na sua autonomia moral a partir do seu direito de justificação *(Recht auf Rechtfertigung)* de normas que pretendem ser válidas de modo recíproco e universal. O direito à justificação, segundo Forst, possui um fundamento antropológico do ser humano como um ser justificador, que entende a si e aos outros como seres capazes de dar e receber razões em diferentes contextos e, ao mesmo tempo, espera tanto de si como dos outros que façam o mesmo.[13] É neste sentido que as práticas humanas devem ser concebidas como ligadas a justificações.

Os indivíduos não precisam considerar todas as posições éticas como igualmente boas ou verdadeiras, mas devem ser capazes de vê-las como resultado da livre escolha do outro e não como imoral. Trata-se, portanto, de uma ideia de tolerância que ultrapassa a perspectiva de um *modus vivendi*, posto que é regulado por um ideal de um padrão público de justiça legitimado pelos cidadãos, embora inseridos na pluralidade de doutrinas abrangentes, aos quais excluem o privilégio e a discriminação arbitrária no plano institucional. Nessa concepção, o que é respeitado é a dignidade moral e a autonomia das pessoas, ancorados na razão prática, deste modo a pessoa é respeitada e suas convicções toleradas.[14]

O princípio de justificação atua a partir de dois critérios: reciprocidade e universalidade. O critério de reciprocidade comporta a ideia de que ninguém recusaria a outros as demandas que faz a si mesmo. Já o critério de universalidade significaria que as razões para as

[13] FORST, 2012b, p. 1.
[14] FORST, 2013, p. 30.

normas gerais precisam ser compartilhadas por todos aqueles que são afetados.[15]

A teoria discursiva de Forst não pode ser considerada neutra ou mesmo puramente procedimental, antes, se apoia num princípio moral de justificação, ou seja, em um direito individual substantivado moral à justificação, necessária numa era pós-metafísica[16]. Ele mesmo afirma que uma teoria discursiva da justiça precisa ir além do conceito kantiano de razão prática, somente assim as pessoas reconheceriam que têm o dever de justificar-se em determinados contextos.

A razão prática, segundo Forst, é a capacidade básica de responder a questões práticas apropriadamente e com razões que se justificam em cada contexto prático onde elas surgem. Neste sentido, faz-se necessário a reconstrução dos vários contextos de justificação, buscando entender os diferentes modos como nossa razão prática usa critérios específicos de justificação e responsabilidade por ações e normas.

Para Forst, o princípio de justificação em sua forma mais basal, a partir da ideia de que é preciso dar boas razões a determinadas demandas, já é normativo, inscrito inclusive nas normas morais, no sentido de que o *insight* dele derivado vê o ser humano como ser justificador racional e autônomo, mas ao mesmo tempo limitado e vulnerável nas suas relações intersubjetivas. É por esse motivo que o ser humano ao se justificar perante os outros, assumindo sua responsabilidade, estabelece certa prioridade normativa do outro, pois é essencialmente em relação a ele que o dever obriga, esta é em última instância, a fundamentação última do direito à justificação.

O princípio fundamental da razão prática diz que as respostas de ordem normativa às questões práticas devem ser justificadas

---

[15] FORST, 2012b, p. 6; 80.

[16] A discussão sobre a distinção entre não-metafísico e pós-metafísico, noções respectivamente presentes nas teorias de Rawls e Habermas, está no quarto capítulo do livro *The right to justification* de Forst. Em linhas gerais, ao se referir a uma teoria pós-metafísica Forst procura dar ênfase à primazia da *práxis* sobre a teoria.

exatamente da maneira referida por suas reivindicações de validade, isto é, o que podemos chamar de princípio da justificação que se aplica de modo objetivo nos vários contextos a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade.

## III – Os limites da tolerância

Conforme vimos na seção III tolerar significa aceitar com reservas determinadas práticas e comportamentos de modo a não os rejeitar completamente. A tolerância surge no conflito e ao mesmo tempo é um conceito em disputa, sendo reivindicado por diferentes grupos e indivíduos. Diante disso, surgem as seguintes questões: mas o que significa responder a um conflito com apelo à tolerância? A tolerância ajuda a transformar os conflitos em tensões produtivas ou perpetua relações de poder subjacentes? Em que medida a tolerância mascara relações de poder e dominação, constituindo um instrumento para manutenção do *status quo*, impossibilitando a formação de forças sociais emancipatórias? Acaso a tolerância não seria uma ofensa, como o próprio Goethe afirmara, sendo necessário algo mais que apenas tolerar? A tolerância não deveria levar ao reconhecimento? Tais questões podem ser respondidas a partir de três noções diferenciadas de tolerância, que em alguma medida se contrapõem e complementam a perspectiva de Forst, a saber: a tolerância repressiva de Marcuse, o debate sobre poder da tolerância entre Wendy Brown e Forst, e, por fim, a tolerância como reconhecimento de Galeotti.

### a) Marcuse e a tolerância repressiva

Uma das importantes discussões acerca da tolerância é trazida por Herbert Marcuse em seu ensaio *Tolerância Repressiva*, presente na obra *Crítica da Tolerância Pura*, escrita por um trio de pensadores. Partindo de pressupostos filosóficos diferenciados, Robert Paul Wolff, Barrington Moore e Herbert Marcuse chegam a uma conclusão unificada sobre o problema em estudo: a doutrina e a prática da tolerância não passam de uma máscara de hipocrisia que esconde, em maior ou menor grau, relações de dominação e exclusão que favorecem

grupos e indivíduos que se utilizam desse discurso a fim de manter seu *status quo*.

Marcuse, ao tratar da tolerância na avançada sociedade industrial dos Estados Unidos, afirma logo no início do seu ensaio que a realização da tolerância exige a intolerância em relação às políticas, atitudes e opiniões predominantes, e a aceitação tolerante das políticas, atitudes e opiniões reprimidas e postas fora da lei. É nessa perspectiva que, segundo ele, a tolerância serve "em suas mais eficazes manifestações à causa da opressão".[17]

Segundo Marcuse, as sociedades industriais capitalistas são unidimensionais, ou seja, são padronizadas, controladas e reguladas pelo sistema estabelecido, não havendo possibilidade da manifestação e da crítica, restando aos cidadãos apenas o conformismo social. O sistema estabelecido decide quanta liberdade os cidadãos devem realmente ter e nesse suposto regime de liberdade a tolerância seria um instrumento para conter os indivíduos.

A tolerância, aos moldes das democracias liberais, estaria aprisionada a um jogo de interesses manipulados por aqueles que detêm o poder. A tolerância fortalece a tirania da maioria, sendo utilizada pela mídia e outros meios como um modo de "imbecilização sistemática de crianças e adultos".[18] Ao lado do considerado "mau", a tolerância torna-se boa, porque serve à coesão de práticas ideológicas manipulatórias de grupos que precisam se perpetuar-se no poder, sendo utilizada como uma forma justificada de repressão social.

Marcuse distingue dois tipos de tolerância existentes numa sociedade industrial avançada: a primeira se refere à tolerância passiva, onde o indivíduo permanece sem reação diante de qualquer situação social, mesmo que isso seja prejudicial à sociedade e a si mesmo. Essa inércia é causada pelos meios de comunicação e pela mídia que manipulam ideologicamente os indivíduos incutindo uma conformação com a ordem social instituída, presente inclusive em contradições, como por exemplo, a ideia da paz que vem pela guerra. A tolerância ativa ou pura, concedida tanto à direita como à esquerda

[17] MARCUSE, 1969, p. 87.
[18] MARCUSE, 1969. p. 89.

permite empreender movimentos de agressão e de paz. Esse tipo de tolerância Marcuse chama de apartidária, na medida em que se abstém de tomar partido, mas ao fazê-lo, ela realmente defende o mecanismo de determinação já estabelecido.

A tolerância, na perspectiva de Marcuse, com o aumento da liberdade de expressão sempre foi partidária, porque se mostrou intolerante com o "protagonismo do *status quo* repressivo".[19] Nas sociedades liberais firmemente estabelecidas nos Estados Unidos e na Inglaterra, a liberdade de opinião e expressão eram permitidas àqueles concebidos como inimigos radicais da sociedade, contanto que não efetuassem a transição da palavra ao ato, do discurso à ação.

Marcuse define a tolerância como repressiva, produto de uma sociedade alienada e compromissada com a manutenção do *status quo* capitalista. Segundo ele, faz-se necessário criar uma sociedade em que o homem não seja mais escravizado pelas instituições que desde o início viciam sua autodeterminação. A tolerância proposta pelo filósofo é denominada de libertadora. Ela:

> não pode ser indiscriminada e igual com respeito ao teor da expressão, nem em palavra, nem em ato. Não pode proteger falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem a possibilidade de libertação.[20]

A tolerância também possui os seus limites na teoria de Marcuse. A sociedade não pode ser indiscriminatória, aceitando pacificamente qualquer tipo de comportamento e discurso, nos casos em que estão em perigo a pacificação da existência, e a própria liberdade e felicidade, "certas coisas não podem ser ditas, certas ideias não podem ser expressas, certas políticas não podem ser propostas, certa conduta não pode ser permitida sem transformar a tolerância num instrumento de continuação da servidão".[21]

---

[19]MARCUSE, 1969, p. 91.
[20] MARCUSE, 1969, p. 93.
[21] MARCUSE, 1969, p. 93.

Para que a tolerância não seja repressiva, mas libertadora, o indivíduo precisa livrar-se da falsa consciência que lhe é imposta por um sistema alienante. A sua autonomia e liberdade requerem romper com as amarras de exigências repressivas, subvertendo a ordem, buscando refletir e negar o estabelecido diante de uma administração totalitária. Na sociedade em geral, é preciso ser recriado o espaço necessário à refutação e à reflexão. O progresso da liberdade exige o progresso da consciência de liberdade e isso implica necessariamente na luta por uma tolerância discriminatória, que busca refrear a liberdade da direita, combatendo a desigualdade da liberdade e fortalecendo os oprimidos contra os opressores.

O esforço de Marcuse em demonstrar como a tolerância repressiva se estabelece na sociedade norte-americana e inglesa, a partir de uma democracia totalitária aos moldes de um capitalismo liberal, é certamente louvável. No entanto, o modo como o próprio Marcuse conduz sua reflexão acaba por transformar a tolerância num instrumento de promoção da violência e de intolerância.

O objetivo da tolerância não é suprimir o conflito, conforme o próprio Forst já afirmara em *Toleration in Conflict*, mas fazer com que tal conflito não se torne um caso de vida ou morte, o que no caso da teoria de Marcuse aparece como um mal inevitável. A revolução violenta parece ser a única saída diante de uma sociedade alienada por uma democracia totalitária.

Um aspecto crítico do pensamento de Marcuse, conforme aponta Ricardo Terra, é que o filósofo não distingue com clareza as sociedades totalitárias e as democracias, limitando-se a apontar apenas críticas a estas últimas.[22] Marcuse leva o paradigma da revolução a seu limite, pois procura pensar toda estrutura social a partir dessa perspectiva, o que em certa medida é um déficit da sua teoria.

[22] TERRA, 2008, p. 156.

### b) Forst X Brown: o debate sobre o poder da tolerância

*The power of tolerance* é o resultado de um debate entre Wendy Brown e Rainer Forst, realizado no dia 08 de dezembro de 2008 no *Institute for Cultural Inquiry* em Berlim. Foi proposto que o debate girasse em torno de três temas: o primeiro relacionado ao objeto da tolerância, a ideia de como a tolerância realmente constitui subjetividades específicas daqueles que toleram e dos que são tolerados; o segundo relativo ao conflito inerente ao tema, até que ponto e como o conflito pode ser entendido enquanto uma tensão produtiva; o terceiro ligado ao papel do Estado, considerando a tolerância como discurso de governabilidade e até que ponto a tolerância despolitiza o campo social.

Brown e Forst iniciam o debate apontando algumas questões centrais na noção de tolerância e sua ligação com o poder, lembrando que muitas vezes a tolerância tende a operar discursivamente como se não estivesse relacionada ao poder. No entanto, a tolerância sempre está relacionada a ele. Suas críticas convergem no entendimento de que a tolerância é um fenômeno discursivo que se materializa através de práticas sociais e políticas, um fenômeno geopolítico e culturalmente específico que sofre mudanças históricas e, como tal, também leva a conflitos sobre a sua definição.[23] No que diz respeito à questão de como a tolerância é usada como símbolo em discursos multiculturais, como é ativada na política de justiça e se é um passo promissor para o reconhecimento, Wendy Brown e Rainer Forst seguem diferentes perspectivas.

A tolerância remete a uma relação hierárquica de poder, pois implica num agente que tolera e outro que é tolerado, na reprodução contínua de um "outro" inerente ao seu discurso, que estabiliza posições desiguais entre tolerantes e tolerados. Essa característica justifica, em alguma medida, a postura cética de Brown em relação ao ideal da tolerância como projeto emancipatório. Para a cientista política, a tolerância é, entre outras coisas, um instrumento de "governança liberal e um discurso de poder que legitima a supremacia ocidental branca e a violência estatal".[24]

---

[23] BROWN; FORST, 2014, p. 10.

[24] BROWN; FORST, 2014, p. 9, tradução minha.

A tolerância mantém hierarquias entre maiorias e minorias, além de ser uma forma de governo doméstico que cria e regula identidades e também serve de legitimação do imperialismo cultural do ocidente. Isso significa que a tolerância é um conceito que foi construído a partir de uma perspectiva ocidental e a aceitação ou não de "outros", considerados diferentes é feita à luz desse pressuposto. É na perspectiva da análise do discurso que Brown questiona como um discurso de poder a tolerância despolitizou seus efeitos, tendo em vista que a contínua reprodução do lugar do outro é inerente à estrutura discursiva da tolerância.

Para Brown, a tolerância funcionaria como um *éthos* de respeito pelo direito dos outros de existir, ou seja, mesmo que eu particularmente me oponha às crenças e práticas de outrem eu devo tolerá-las. Esse tipo de tolerância opera no nível da virtude individual, é ela quem possibilita, por exemplo, a convivência pacífica entre hindus, mulçumanos, judeus e cristãos. A preocupação de Brown é entender a tolerância como uma ética ou virtude individual, porém não direcionada aos princípios religiosos ou éticos dos outros, mas aos discursos normativos que circulam do Estado para a sociedade, do indivíduo para a comunidade, capazes de produzir práticas excludentes e de dominação ao ter como objetos centrais etnicidades, sexualidades e culturas. Trata-se, portanto, não de encontrar formulações conceituais da tolerância ou mesmo de entendê-la a partir de uma visão positiva. Em vez disso, cabe rastrear como os discursos contemporâneos de tolerância funcionam como poderes normativos, e o que essas operações revelam sobre as dificuldades contemporâneas de poder e, especialmente, as dificuldades contemporâneas do liberalismo.[25]

Brown, com sua análise do discurso contemporâneo da tolerância, busca compreender como a tolerância pode ser uma espécie

[25] Por que a tolerância teve um renascimento extraordinário nos últimos quinze a vinte anos? Em que medida o discurso da tolerância contemporânea configura as sociedades contemporâneas a partir de conflitos naturalizados, conflitos que são realmente o efeito do poder e da história? Como a tolerância esconde e até legitima a violência existente nas sociedades que governa? (BROWN, FORST, 2014, p. 20, tradução minha).

de virtude repressiva, segundo já alertara o próprio Marcuse, sendo imposta e manipulada em favor de uma cultura hegemônica dominante que naturaliza e perpetua desigualdades, a partir de uma perspectiva ocidental. A esse respeito comenta em sua obra *Regulating Aversion*:

> A tolerância surge como parte de um discurso civilizatório que identifica tanto a tolerância quanto o tolerável com o Ocidente, marcando sociedades e práticas não liberais como candidatos para uma barbaria intolerável que é ela própria sinalizada pela intolerância putativa governando essas sociedades. Em meados do século XIX até o meio do século XX, o Ocidente imaginou-se como a defesa da civilização contra o primitivismo, e nos anos de guerra fria para a liberdade contra a tirania; agora estas duas histórias recentes são fundidas nas figuras em guerra do livre, do tolerante e do civilizado de um lado, e o fundamentalista, o intolerante e o bárbaro do outro.[26]

Brown esclarece, desde o início da discussão, que o seu trabalho não é estar contra ou mesmo rejeitar a tolerância, antes pretende ser uma crítica do discurso da tolerância existente. Isso exigiria distinguir cautelosamente a tolerância enquanto uma virtude individual, e por outro lado, sua compreensão política. Nas suas palavras: "A tolerância como orientação ou capacidade, que é o que o sujeito dominado ou sofredor exibe, é diferente de um regime de tolerância, e especialmente, da avaliação política de tolerância como características de sociedades plurais e seculares".[27]

Holzhey e Di Blasi apontam, no epílogo do debate, que a diferença entre Forst e Brown é que para Forst essa tensão inscrita na noção e no discurso da tolerância, e os conflitos por ela gerados, não são uma característica geral sua, mas sim de um de seus componentes, o da permissão. Desse modo, o componente do respeito apresenta uma

[26] BROWN, 2006, p. 6-7, tradução minha.
[27] BROWN, 2006, p. 215, tradução minha.

saída política positiva e viável para a tolerância. Ao longo do debate, e mesmo na sua obra *Toleration in Conflict*, Forst deixa claro que a tolerância não é um valor em si mesmo, mas é um conceito normativamente dependente de outros, como por exemplo, da justiça e da democracia. Por isso, seu esforço em justificá-la e demonstrar que ela agrega um duplo potencial, a saber: a de ser uma prática através da qual é possível aperfeiçoar ou se opor à lei.

Brown está preocupada, seguindo uma linha marcusiana e foucaultiana, em fazer uma crítica ao discurso contemporâneo da tolerância e seu uso através de formas de violência que são legitimadas, especialmente nas sociedades democráticas ocidentais, o que não significa que a autora se oponha a sua prática embora se mantenha, na maior parte do debate, cética em relação ao seu potencial enquanto um projeto político emancipatório. Ao fazer uma distinção da tolerância enquanto uma virtude individual, a autora apresenta uma perspectiva positiva dela enquanto uma prática ética orientadora das ações cotidianas das pessoas.

Isso aparece, de modo mais claro, quando analisamos o conceito de aversão, presente no título da sua obra *Regulating Aversion*. Essa noção, sugere uma emoção inconsciente de cunho negativo. As poucas vezes que a autora aceita uma compreensão positiva da tolerância, esse uso não é apenas relativo ao não político, mas também se refere a uma esfera não racional, estética ou emocional:

> Um comportamento individual tolerante, entendido como uma vontade de cumprir as predileções ofensivas ou perturbadoras e os gostos dos outros, certamente é um bem inarguível em muitos cenários: a risada irritante de um amigo, o traje angustiante de um estudante, o zelo religioso de um colega, o cheiro repelente de um estranho, o gosto horrível de um vizinho em plantas de jardim - essas provocações não convidam minha ação, nem mesmo o meu comentário, e o mundo certamente é um lugar mais agradável e gracioso se eu puder ser tolerante diante deles. Todo ser humano, talvez até todo

> animal sensível, rotineiramente exerce tolerância nesse nível.[28]

A boa tolerância é atribuída a um domínio que é bastante insignificante ao uso do termo tolerância, o que, pelo menos, não se limita à prática ou hábitos completamente irrelevantes moralmente. Com essa mudança, a noção positiva de tolerância parece opor-se à de Forst, que exige uma dimensão racional, que minimamente distingue seres humanos de animais. Isso aparece claramente na teoria de Forst ao afirmar que deve haver uma objeção normativamente substancial para podermos falar de tolerância. É preciso que haja condições mínimas para o julgamento de objeção. As objeções se baseiam em razões racionais que são suficientemente defensáveis de modo recíproco e universal. Brown parece entender a tolerância como uma prática política, tal como Forst entende a tolerância como permissão. Daí apontarem para caminhos distintos.

### c) Tolerância ou Reconhecimento?

A pergunta para essa seção parece ser um tanto sugestiva, e ao mesmo tempo intrigante. O *insight* da pesquisa começa justamente com a afirmação de Goethe em suas *Máximas e Reflexões* de que a tolerância deveria ser uma disposição de espírito (*gesinnung*) passageira que precisa levar-nos ao reconhecimento, do contrário seria uma ofensa. A crítica expressa na frase de Goethe se refere a uma concepção específica de tolerância, a permissiva ou condescendente, que não abrange o espectro mais amplo de expectativas normativas associadas ao seu conceito. Todavia, seu questionamento ainda ressoa como uma provocação aos filósofos e filósofas contemporâneos. Um dos nomes de destaque é o de Elisabetta Galeotti.

Segundo Galeotti,[29] as teorias liberais da tolerância, por mais importantes que sejam, são insuficientes quando o problema ultrapassa as capacidades de uma doutrina normativa de garantia de direitos

[28] BROWN, 2006, p. 13, tradução minha.
[29] GALEOTTI, 2005.

formais e passa a abranger a necessidade de se acomodarem diferenças éticas entre valores e modos de vida distintos. Para Galeotti, é preciso propor soluções para os diferentes conflitos entre grupos sociais, buscando a possibilidade de convivência e coexistência pacífica entre eles, sem que tenha que abdicar de sua identidade cultural. Uma alternativa a essa questão é o conceito de tolerância como reconhecimento.

A autora aponta para o fato de que a origem do problema do reconhecimento advém do próprio pluralismo que, segundo ela, não significa a mera existência de diversidade de culturas e formas de vida, mas o fato de que o pluralismo só existe porque, entre as culturas, existe um *status* social desigual.

O *status* desfavorecido de determinados indivíduos não provém de sua criação dentro de uma determinada cultura, mas do modo como essa cultura é percebida e posicionada frente ao paradigma de uma maioria. A origem desse *status* social desigual está na distinção do que é considerado normal e diferente dentro da comunidade política, conforme afirma:

> Eles têm o poder de definir pessoas, culturas, linguagens e práticas como diferentes, implicando a eles mesmos como normais. E se alguém pertence ao grupo "normal" ou ao outro grupo resulta em algo mais que a mera distribuição desigual de recursos e oportunidades: isso define a possibilidade de ser um cidadão pleno ou de segundo escalão.[30]

A qualidade de ser diferente segrega certos grupos, impossibilitando-os de ingressar na sociedade, gerando conflitos e injustiças sociais que culminam na percepção de que tais grupos são hostis e desagradáveis. Frente a esses conflitos, o reconhecimento surge como uma possibilidade de legitimar a presença pública desses grupos minoritários. Entretanto, a própria Galeotti admite que esse reconhecimento deve ser adotado em um sentido fraco, pois nem todas

[30] GALEOTTI, 2005, p. 8.

as diferenças podem ser reconhecidas *a priori*, inclusive por serem incompatíveis entre si.[31] É preciso enfocar as diferenças que surgem de situações de estigma social arbitrários, que impedem determinados membros de uma cultura de participar ativamente da sociedade política.

É a relação entre reconhecimento e legitimidade pública que justifica a formulação de uma teoria simbólica do reconhecimento, incluindo as minorias e atribuindo publicidade à sua presença. É uma teoria do reconhecimento simbólico porque, "simbolicamente, significa o fim da exclusão pública de certas diferenças sociais e identidades, e assegura sua admissão na esfera pública, juntamente com as identidades e características de grupos sociais estabelecidos".[32] A teoria do reconhecimento simbólico de Galeotti representa um compromisso com a igualdade, a neutralidade e a imparcialidade, no sentido de valorizar as diferenças, atribuindo-lhes legitimidade, ao invés de ignorá-las.

Dois sentidos são possíveis, em relação à tolerância como reconhecimento a partir do pensamento de Galeotti. O primeiro se refere à esfera ética e consiste no reconhecimento do outro como sujeito moral, ou seja, no entendimento do outro como portador de concepções morais que, pelo menos para ele, são valiosas. Por outro lado, a esfera política, que vê no reconhecimento a ação através da qual se reconhece o outro como sujeito de direitos.

As consequências de uma concepção de tolerância como reconhecimento sugerem uma aproximação entre esfera privada e pública. Nessa concepção, não existem motivos para sustentar que não se deve defender ideias políticas a partir do ponto de vista ético dos grupos e indivíduos. A identidade não é uma roupa que alguém veste na esfera privada e da qual se despe na esfera pública. As concepções de vida boa e bem acompanham os sujeitos independentemente do lugar em que se colocam.

Acomodar a diversidade faz parte da lógica dos regimes democráticos. Esse acondicionamento só é possível através de uma relativização do que se entende por esfera pública e do modo como a participação nos processos políticos de tomada de decisão é entendido.

---

[31] GALEOTTI, 2005, p. 104.
[32] GALEOTTI, 2005, p. 105.

A flexibilização desses conceitos torna possível que algumas minorias culturais possam defender seus direitos fundamentais, a partir de suas próprias concepções materiais e particulares de bem. Isso concede um novo sentido à ideia de inclusão. Incluir não é garantir um conjunto genérico de direitos, mas sim possibilitar que esses direitos sejam utilizados efetivamente, a partir do estabelecimento de políticas públicas diferenciadas, que venham satisfazer as necessidades das comunidades minoritárias, em função do princípio de igualdade material.

## Considerações finais

A tolerância implica, na teoria apresentada por Forst, em considerar os componentes de objeção, aceitação e rejeição, o que resulta na sua valoração negativa e também em um dos seus limites. Portanto, é preciso considerar que a tolerância nunca é uma forma total ou plena de reconhecimento positivo de um comportamento, crença ou identidade. Se relacionada a um ideal exigente de valorização, a tolerância implica em um componente de crítica e objeção, que pode ser entendido como uma prática "ofensiva", pois nunca é uma aceitação incondicional.

A concepção de tolerância como permissão parece deixar isso bem claro, pois mostra como o reconhecimento de uma minoria por uma maioria cria desigualdades, pois considera os primeiros como cidadãos de segunda classe. Ser tolerado e reconhecido nessa perspectiva significa ser dominado, tornando-se uma ofensa.

A tolerância como respeito, conforme apresenta Forst, possui uma raiz histórico normativa, que segue uma matriz liberal-igualitária, buscando justificar o dever da tolerância a partir da ideia de uma relação de igualdade política que considera os cidadãos como livres e autônomos. Essa forma de tolerância pressupõe uma forma complexa de reconhecimento e autopercepção, pois considera os outros moralmente iguais e concidadãos em igualdade de direitos.

A ideia fundamental que transforma a tolerância de uma forma hierárquica e repressiva, sendo um instrumento de poder e dominação,

para uma forma democrática e horizontal, que possibilita o reconhecimento de grupos e indivíduos, é o respeito ao direito fundamental à justificação, ou seja, é preciso considerar a si mesmo e aos outros como pessoas morais. O que tal concepção significa na prática só pode ser compreendido através dos critérios procedimentais da reciprocidade e de universalidade que permitem analisar uma situação de conflito concreta de modo a definir: 1) Se realmente é uma situação de tolerância; 2) Se dever ser tolerada ou não e, 3) Quais as justificações para ser tolerada. Isso pode nos levar à seguinte questão: Até que ponto devemos ser tolerantes com os intolerantes?

Os limites da tolerância devem ser postos onde a intolerância começa. Ela só pode existir em face daqueles que são tolerantes e, portanto, são capazes de aceitar razões que podem ser compartilhadas e ao mesmo tempo rejeitadas a partir da aplicação dos critérios de reciprocidade e universalidade. O limite do tolerável depende de um juízo prático sobre a estabilidade das relações de reconhecimento recíproco: é intolerável toda posição que for realmente um perigo para a estabilidade social das relações de reconhecimento.

O recurso ao princípio de justificação é uma prática efetiva que está necessariamente vinculada a contextos históricos e ao mesmo tempo às pretensões reflexivas de crítica normativa. A justificação é uma prática que aparece sempre em situações de conflito na história política da humanidade. A estrutura racional e universal apresentada pelos princípios da teoria normativa de Forst é pressuposto de toda e qualquer forma de comunicação presente nos contextos intersubjetivos de organização social e política. Portanto, parece-nos apressada a crítica que afirma que a teoria da tolerância apresentada por Forst, ancorada a partir do princípio de justificação, seria uma mera abstração que estaria acima das práticas concretas dos conflitos sociais e políticos.

Forst aponta para o fato de que a justificação não seria uma capacidade, por assim dizer, transcendental das pessoas, pois a própria razão prática somente se apresenta nos espaços sociais de justificação, manifestando-se com todo o seu potencial em decorrência da exigência de justificação intersubjetiva em diferentes contextos normativos. No entanto, é preciso considerar que a justificação nem sempre é considerada um fato indispensável da realidade política e social.

A questão que emerge é: poderia uma teoria da tolerância estar fundamentada na pressuposição de que os limites do tolerável estariam baseados em relações de justificação a partir de uma prática discursiva? Não estaria Forst baseado numa teoria social e num modelo de pessoa e sociedade a partir de determinados pressupostos normativos? Essas são questões que permanecem em aberto e continuam a impulsionar nosso estudo, a fim de encontramos possíveis respostas razoáveis que possam sanar as lacunas deixadas pelo autor.

## Referências bibliográficas

BRASIL. **Conselho Nacional de Justiça.** Parecer do Conselheiro Emmanoel Campelo. 2016. Disponível em: <http://ujucasp.org.br/imprensa/noticias_publicadas/Decisao-do-CNJ-sobre-crucifixos-nas-salas-do-Poder-Judiciario.pdf >. Acesso em: 30 de janeiro de 2018.

BROWN, Wendy. **Regulating Aversion:** Tolerance in the age of identity Empire. Nova Jersey: Princeton University Press, 2006.

FORST, Rainer. **Toleration in conflict**: past and present. Cambridge: Ideas in context. UK, 2013.

_____. **The right to justification***:* elements of a constructivist theory of justice. Tradução Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012b.

_____. Toleration. In: **Standford encyclopedia of philosophy**. Standford University, 2012a.

_____; BROWN, Wendy. **The power of Tolerance:** a Debate. Editado por Luca de Blasi e Christoph F.E. Holzhey. Nova York: Columbia University Press*,* 2014.

FRONZA JUNIOR, Edegar. **Tolerar é ofender?** A tolerância como reconhecimento e emancipação no pensamento político de Rainer Forst. Florianópolis/SC: Nefipoonline, UFSC, 2017, p. 1-441.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. **Toleration as recognition**. London: Cambridge University Press, 2005.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Maxims and Reflections**. Tradução: E. Stopp. P. Hutchinson Ed. London: Penguin, 1998.

MARCUSE, Herbert. Ensaio sobre Tolerância Repressiva. Tradução:Ruy Jungmann, In: R. P. Wolff, B. Moore, e Herbert Marcuse**. Crítica da tolerância pura**. Rio de Janeiro: Zahar, publicada em 1969.

PEW GLOBAL ATTITUDES PROJECT. **Muslims in Europe:** Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity. Disponível em: <http://www.pewglobal.org/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-culturalidentity/>. Acesso em 08 de janeiro de 2018.

TERRA, Ricardo. Herbert Marcuse. Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais. In: NOBRE, Marcos (org). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas/SP: Papirus, 2008, p. 137-160.

# Um socialismo reticente, mas possível?[1] Reformismo radical e utopia realista em Jürgen Habermas e Axel Honneth

Thor Veras[2]

> A democracia, admitamos, venceu o desafio do comunismo histórico. Mas que meios e que ideais ela tem para enfrentar aqueles muitos problemas a partir dos quais nasceu o desafio comunista?
> **Norberto Bobbio[3]**

> [...] o mundo há muito tempo já possui o sonho de algo de que necessitará apenas possuir a consciência para possuí-lo realmente. Ficará evidente que não se trata de um grande hífen entre o passado e o futuro, mas da realização das ideias do passado.
> **Karl Marx[4]**

---

[1]Essa é uma versão ligeiramente modificada da comunicação apresentada no *II Colóquio Justiça e Democracia* em 2017 na UFSC.

[2] Mestrando em Filosofia (UFSC). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

[3] BOBBIO, Norberto. A utopia. **Lua Nova**, São Paulo, n. 21, p. 141-144, 1990. Agradeço a Denílson Werle pela indicação desta passagem de Bobbio.

[4] MARX, Karl. Cartas dos anais franco-alemães. De Marx a Ruge. p.71 In. **Sobre a questão judaica,** São Paulo: Boitempo, 2010

Em "A *alma do homem sob o socialismo*", o escritor Oscar Wilde proclamava que um "mapa-múndi que não incluísse a utopia, não mereceria ser olhado"[5]. Ora, se atentarmos a cartografia composta no decorrer do breve século XX com a concretização das utopias comunistas nas revoluções ocorridas em países como Rússia até Cuba, podemos afirmar que o projeto de um socialismo esboçado no decorrer no século XIX pode finalmente ser posto a prova por uma inaudita experimentação histórica radical. No entanto, o chamado socialismo real e seu projeto de uma sociedade comunista de mercado planificado, naufragou no final do século XX com o colapso da URSS e a simbólica derrocada do muro de Berlim. Com exceção da Revolução dos Cravos em Portugal (1974), a insurreição sandinista na Nicarágua (1979) e zapatista no México (1994), bem como de momentos radicais de irrupção política e cultural como os eventos de *Maio de 1968* e os protestos anti-globalistas no mundo ocidental, a segunda metade do século XX foi dominada por um processo de decomposição, incerteza e crise[6], marcado por um pensamento anti-utópico por excelência e uma melancolia *fien-de-siécle*.

Acompanhada de um déficit imaginativo, essa rejeição a importância central da esperança política e recuo das lutas sociais, teria origem numa concepção antropológica de natureza humana, por princípios pessimista e anti-socialista, que viriam legitimar nas décadas posteriores um determinismo capitalista com um forte aparato ideológico de justificação. De um ponto de vista da tradição filosófica, Anselm Jappe[7] localizaria essa perspectiva resignada em sua melhor expressão na ideia kantiana que "de um pau tão torto como aquele de que o homem foi feito não se pode esculpir nada de completamente reto". Nessa ótica, o primeiro nível reflexivo que poderíamos atribuir a normatividade do pensamento utópico[8], que Rainer Forst identifica como sendo fruto de um perfeccionismo ético, isto é, de um vislumbre futurista de uma organização coletiva para um mundo melhor, marcado por um radicalismo e uma visão de auto-realização que redimensionaria

[5] WILDE, 2003. p.10
[6] HOBSBAWN,1995.
[7] Cf. JAPPE, 2013. p.195-202
[8] Cf. FORST, 2014. p.189

esse desejo para além de uma mera questão de justiça. Essa dimensão de uma vida boa, que pode ser encontrada em diversos modelos utópicos, em Thomas Morus, por exemplo, representaria uma propriedade coletiva harmoniosa, em Campanella seria uma visão metafísica de sociedade correta e em Bacon uma forma experimental de ciência, seriam sobrepujados por uma segunda dimensão normativa da utopia, de ordem mais negativa e cética quanto a potencialidade criativa e imaginativa de organização social humana.

Tendo como princípio uma associação a utopia com as experiências históricas de totalitarismo, a enfática negação desse segundo nível de normatividade quanto a um horizonte mais igualitário e menos desigual de outro mundo, teria como fundo uma irrestrita defesa da democracia liberal e a economia de mercado capitalista como ordens naturais indiscutíveis numa sociedade regida sob a égide do *homo economicus*. Não foi à toa que este ceticismo político generalizado quanto a utopia e esperança política foi construído uma série de esforços políticos, como os governos ditatoriais latino-americanos ou neoliberais de Thatcher, Kohl e Reagan, bem como em empreitadas teóricas como as críticas de conservadores da estirpe de Raymond Aron, Isaiah Berlin, Daniel Bell, Francis Fukuyama e Karl Popper[9], encaminharam um generalizado sentimento anti-socialista que perdurou na neoliberal década de 1990 na forma fatalista de um "fim da história", e esgotamento de alternativas ao capitalismo e ao *establishment* liberal, tendo consequentemente um sepultamento do socialismo[10] como projeto político e uma marginalização da utopia nas teorias políticas.

Mas a história estaria longe de ter terminado. O retorno do vocabulário utópico na filosofia política foi ensaiado no mundo anglo-saxão com a deflacionada proposta do filósofo norte-americano John Rawls de uma utopia realista, delineada na sua teoria da "justiça como equidade[11]" e no seu modelo de liberalismo político. Inspirada em uma premissa filosófica de esperança política por justiça e cooperação social

[9] Cf. POPPER, 1974.
[10] Cf. FUKUYAMA, Francis., 1992.
[11] RAWLS, 1993

contra a competitividade capitalista, a noção de uma utopia realista leva adiante em seus variados projetos políticos, a tensão presente entre o ideal e o real, fluido e onírico e o concreto e fixo, entre a fantasia de modelos sociais sonhados e a limitação prática da constituição material de nossa realidade política e social. Nessa perspectiva, as utopias realistas teriam a função de transformar o não-lugar da utopia, em sua acepção original, para um lugar no presente, mesmo na organização capitalista da sociedade, que carregue todo um potencial emancipatório e aponte alternativas de que o mundo, de tal maneira deformada que se aparenta, possa ser de outra maneira por reformas radicais.

Seguindo a trilha deixada por Rawls, o sociólogo Erik Olin Wright[12], um entusiasta de uma retomada do pensamento utópico e de um reformismo mais ousado, aposta na sobrevivência dessa tradição em quatro propostas de utopias reais no século XXI, em curso e em diferentes escalas ao redor do mundo: o orçamento participativo municipal, projetos de cooperação de conhecimento como a Wikipédia, o projeto de uma Renda Básica Universal e a experiência das cooperativas autogestionárias da cidade basca de Mondrágon. Ora, visto deste ângulo e tendo como seu representante mais notório no campo teórico um filósofo liberal, reticente quanto ao socialismo[13], como o norte-americano John Rawls e sua teoria política idealista, Olin Wright e suas iniciativas modestas de utopias realistas, além de ter como personagem político central para essa renovação do socialismo democrático o ex-presidente Barack Obama, sua campanha baseada na esperança[14] e seu projeto de saúde universal, tais propostas parecem se distanciar das aspirações revolucionárias propagadas por toda uma

---

[12] Cf. WRIGHT, Erik Olin. **Envisioning Real Utopias.** Verso. New York: 2015. RUTGER, Bregman. **Utopia for Realists:** And How We Can Get There. Londres: Bloombury, 2016

[13] Cf. ESTLUND, David. The audacious humility of John Rawls. **Dissent**. 2003: p.89–91. DIQUATTRO, Arthur. Rawls and Left criticism. **Political Theory** 11(1): 53–78. 1983.

[14]STAHL, Titus. Por que a política precisa de esperança. In: https://www.nexojornal.com.br/externo/2018/07/21/Por-que-a-pol%C3%ADtica-precisa-de-esperan%C3%A7a-mas-parou-de-inspir%C3%A1-la?

linhagem filosófica socialista de inspiração marxista[15], do qual transformações necessárias e de fato utópicas teriam um caráter mais estrutural e de ruptura com o capital do que tais experiências condescendentes com o atual *establishment* político.

Contudo, para além das reverberações nas teorias políticas tradicionais prescritivas[16], este artigo parte da ideia de que podemos encontrar modelos frutíferos de utopias realistas no campo de uma crítica social normativa e de inspiração marxista[17], em especial, aquela vertente teórica iniciada por um coletivo de pesquisadores alemães na década de 30 em Frankfurt, capitaneados por Max Horkheimer e seu projeto de um materialismo interdisciplinar[18]. É claro que, em um momento inicial, a primeira geração da Teoria Crítica tendeu a

[15] Cf. ABENSOUR, Miguel. **O Novo Espírito Utópico.** Campinas: Editora da Unicamp, 1990. JACOBY, Russell. **Imagem Imperfeita**: pensamento utópico para uma época antiutópica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

[16] Sobre uma crítica a teoria tradicional prescritiva Cf. PINZANI, 2017, pp. 102:57-91, 2017

[17] Cf. BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm and Utopia.** A Study of the Foundations of Critical Theory. Columbia University Press, 1986. WHITEBOOK, Joel. **Perversion and Utopia:** A Study in Psychoanalysis and Critical Theory. The MIT Press, 1995.

[18] Cf. WELLMER, Albrecht. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment", in **Praxis International**, Vol. 3, No 2, 1983, pp. 83-107; DUBIEL Helmut, "Domination or Emancipation? The Debate over the Heritage of Critical Theory", in Axel Honneth et al (eds.), **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment,** MIT Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 3-16 CAMAÚBA, Maria Erbia Cassia. **Teoria Crítica e Utopia.** Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2017

recusar[19] o termo de "socialismo utópico[20]", como herança da crítica de Marx e seu comportamento hostil em relação às tendências ingênuas de correntes socialistas. Mas as extravagantes intervenções de Ernst Bloch[21], Erich Fromm[22] e Herbert Marcuse[23], renovaram de uma forma positiva a importância que as utopias exerciam para o trabalho crítico do filósofo pela reabilitação da categoria da esperança social[24] como central para uma perspectiva emancipatória.

Se até agora a Teoria Crítica não conta em seu rol com uma análise sistemática do socialismo, como Marx o fez do capitalismo, temos representantes que tendem a reconstruir e enfatizar um "momento utópico" e um "interesse emancipatório" necessário para a crítica social ir além de uma teoria moral prescritiva. Neste cenário, o filósofo alemão Jurgen Habermas e seu discípulo e representante da chamada terceira geração da Teoria Crítica, Axel Honneth, que presenciaram de maneira crítica a emergência dos "novos movimentos sociais" e dos protestos anticapitalistas da década de 60, não seguem de modo rígido a *utopievolt* presente nos membros da primeira geração, nem o déficit utópico, decorrente de uma preocupação

[19] "Those schooled in dialectical theory are reluctant to indulge in positive images of the proper society, of its members, even of those who would accomplish it. Past traces deter them; in retrospect, all social utopias since Plato's merge in a dismal resemblance to what they were devised against. The leap into the future, clean over the conditions of the present, lands in the past. ADORNO, Theodor. "Messages in a Bottle" in **Mapping Ideology**, ed. Slavoj. Zizek, London,Verso, 1994, pp. 42-43, pp. 34-45. Apud. BROWNE, Craig.Hope, critique, and utopia. 2006 p.65.

[20] Cf. ENGELS, Friedich. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Cientifico**. Ed. Vitória: Rio de Janeiro, 1962.

[21] Cf. HOWELLS Russell. Ernst Bloch and Utopian Critical Theory. In: **A Critical Theory of Creativity.** Palgrave Macmillan, London. 2015

[22] Cf. FROMM, Erich **The Revolution of Hope**: Towards a Humanized Technology, New York,Harper & Row, 1968.

[23] MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

[24] Cf. BROWNE, Craig. Hope, critique, and utopia. In **Critique Today**. (org. Robert Sinnerbrink.). 2006

exacerbadamente metateórica das novas gerações, herdeira de uma melancolia de esquerda ou crise da esperança social[25].

Em uma recente análise sistemática do socialismo, Honneth retoma a dimensão utópica da crítica social ao reivindicar reformas políticas radicais que mudem de dentro o sistema capitalista, e Habermas, desde a década de 80, vem apostando em um projeto de uma democracia radical que dome a selvageria do capitalismo por meio de projetos políticos como a da União Europeia e direitos humanos transnacionais. Ao pensarem de forma atenta a ideia de emancipação social[26] em seus momentos históricos, ambos lançam diagnósticos dos bloqueios e potencialidades das energias utópicas, orientados por um "otimismo moral" que os obriga a não adotar um derrotismo quanto as formas de dominação do capitalismo, e os orientam a ver na democracia liberal do neoliberalismo atualmente existente, uma oportunidade de transformação social. Tendo em vista estas instigantes contribuições, neste ensaio seguiremos o seguinte percurso: apresentaremos uma breve reconstrução habermasiana e honnethiana do que ambos compreendem pelo projeto do socialismo e de utopias realistas, para com isso, refletir finalmente, acerca das afinidades e limites que um liberalismo social com acentos reformistas radicais propostos por ambos teóricos alemães, e como eles podem contribuir sobre a dimensão

[25] Cf. AMSLER, Sarah. Bringing hope to crisis: Rethinking the 'crisis of hope' in critical theory. http://publications.aston.ac.uk/9146/1/Amsler_Mining_the_crisis_of_hope_in_contemporary_critical_theory.pdf. Sobre a crise da Teoria Crítica em geral ver. AZMANOVA, Albena. Crisis? capitalism is doing very well: how is critical theory? **Constellations**, v. 21, n. 3, pp. 351-365. 2014.

[26] Cf. HONNETH, Axel. Is there na emancipatory interest? Anattempt to answer critical theory's most fundamental question. Wiley Philos. 2017. p.908-920. A filósofa norteamericana Amy Allen, por exemplo, aposta em uma crítica negativa da emancipação, tirando a utopia de uma concepção positiva como a de Habermas e Honneth, para uma análise feminista foucaultina das relações de poder. Para uma crítica dessa perspectiva Cf. FRATESCHI, Yara. The limits of Amy Allen's analysis of gender subordination in The Politics of Our Selves. **Veritas.** Porto Alegre, v. 63, n. 1, jan-mar. 2018, p. 341-354

utópica e emancipatória de uma teoria crítica no capitalismo do século XXI.

## I - Socialismo e utopia da comunicação

Não muito tempo após a derrocada do muro de Berlim e da falência da experiência do "socialismo real", Habermas já sinalizava que a esquerda não-comunista não teria motivo algum para lamentações. A trilha democrática que a esquerda poderia perseguir oferecia um destino radicalmente reformista e moralmente superior ao totalitarismo soviético. Este diagnóstico é aprofundado no texto "*Que significa socialismo hoje?*", onde Habermas elenca seis limites da concepção marxista de socialismo recém-naufragado. Em primeiro lugar, a aposta no paradigma da produção e com isso, a ideia de emancipação ligada ao desenvolvimento das forças produtivas seria equivocada, pois desviava das importantes ambivalências contidas na progressiva dominação da natureza, bem como das forças sócio integradoras aquém e além da esfera do trabalho social. Em segundo lugar, o compromisso marxista com uma compreensão holística da sociedade como uma totalidade, tornaria a teoria cega para uma forma de economia de mercado diferenciada. Além do mais, havia também uma problemática compreensão concretizante dos conflitos e dos agentes sociais, na medida em que nas narrativas marxistas se operavam com classes sociais e grandes sujeitos históricos como suportes do processo e reprodução da sociedade sem levar em conta a complexidade de formas de vida e das estruturas sociais.

Outro limite sintomático é que os socialistas soviéticos assumiram uma limitada compreensão funcionalista de Estado democrático de direito, inspirada na ironia de Marx com a ideia de uma "democracia vulgar". Com isso, se enclausuraram envoltos de uma certa teleologia hegeliana da história que levaria consequentemente a ver o socialismo como uma figura historicamente privilegiada de moralidade concreta. Tendo assim como consequência histórica, o fenômeno do stalinismo e o desvio da intenção original de Marx, Engels e Kautsky. Nessa ótica, as utopias no século XX quando associadas a experiências socialistas desembocaram em projetos arbitrários de totalidades que

bloquearam o pluralismo democrático que formas de vidas utópicas deveriam seguir, como Habermas mesmo nota em uma entrevista:

> É claro que utopias são amiúde formas de vida imaginadas. Isso significa que são projetos e totalidades. E isso não pode ser trazido para a teoria. Não há, creio, nenhuma utopia teoricamente fundamentada. Onde se projetam totalidades, formas de vidas inteiras, histórias de vias inteiras em sua concreção, e se sugere que elas podem ser politicamente realizadas sem mediações, ocorrem facilmente consequências para as quais apontam sabidamente nossos amigos neoconservadores. Essa é uma das razões para que no socialismo se exerça uma certa abstinência em relação à imaginação de formas de vida concretas. *Dever-se-ia falar de socialismo apenas no sentido de que, em uma determinada situação histórica, se busca indicar as condições necessárias que devem ser preenchidas para que possam surgir formas de vida emancipadas, seja elas quais foram*. Totalidades aparecem apenas no plural, e esse pluralismo não se pode antecipar na teoria[27].

De fato, essa não seria meramente uma recusa teórica, mas também histórica, pois como afirma Habermas, há boas razões para que o socialismo real estaria se encaminhando para um esgotamento das energias utópicas. Com isso, o filósofo alemão[28] procurava demonstrar que era possível constatar "diariamente, pela experiência, que as forças produtivas se transformaram em forças destrutivas, as capacidades de planejamento, em potenciais de transtornos." Como consequência da influência de um marxismo superado nas experiências de socialismo do século XX, Habermas[29] diagnostica que, "a utopia ligada a sociedade do

[27] HABERMAS, 2013 p.123
[28] *Ibidem*. p.214
[29] *Ibid*. p.216

trabalho perdeu hoje sua força de convencimento – e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção não desemboca visivelmente per se na autogestão dos trabalhadores". Ou seja, na medida que os oásis utópicos secaram, um deserto de banalidade e perplexidades se estendem sob o horizonte histórico. Habermas[30] resumiu tal estado de ânimo dessa maneira:

> Hoje parece que as energias utópicas foram consumidas, como se tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro se encolheu e alterou a fundo o espírito do tempo, assim como a política. O futuro é negativamente investido; no limiar do século XXI, delineia-se o panorama assustador da ameaça mundial a todos os interesses universais da vida: a espiral da corrida armamentista, a difusão descontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos, os problemas da danificação ambiental, as tecnologias de grande alcance operadas na proximidade da catástrofe, tudo isso oferece as palavras-chave que penetram a consciência pública através das mídias de massa.

Com isso, Habermas rejeita a tese de uma emergência da pós-modernidade como resposta ao esgotamento das energias utópicas, mas sim como indicação do limite ou o "fim de uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho". Essa forma especifica de manifestação utópica tem início nas teorias sociais acercada da modernização capitalista em que vem a sociedade da época marcada pelo trabalho abstrato controlado pelo mercado e generalizado em todas esferas da vida social. Na medida que se alastrou a reificação na sociedade capitalistas também, diz

[30] *Ibid.*, p.213

Habermas[31], as expectativas utópicas passaram a dirigir-se a esfera produtiva, em suma: a um emancipação do trabalho em relação à determinação alheia.

Essa concepção particular de utopia da produção que inspirou os protestos estudantis de maio de 1968 e está de forma explícita na ideia marxiana de uma "apropriação da totalidade das forças produtivas" estaria presente nos primeiros socialistas por meio da imagem de uma sociedade em que os próprios trabalhadores por livre-associação teriam controle e gestão de sua própria produção. No ensaio "*Soberania popular como procedimento*", ele assume uma posição cética em relação a conceitos marxistas como "sociedade politizada de trabalhadores" ou mesmo um "autogoverno dos trabalhadores" como distante a uma concepção essencialmente democrática. Um dos entraves identificados por Habermas a essa forma de democracia em que a emancipação é definida por meio de formas de vidas autônomas e não mais uma auto-organização concreta dos trabalhadores é acentuada na sua crítica radical ao socialismo de caserna soviético.

Dessa maneira, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade: a força formadora de estruturas e constituidora da sociedade própria do trabalho abstrato. É sintomático nesse sentido, nos mostra Habermas[32], a obra de André Gorz, "*Caminhos do Paraíso*", pois a proposta utópica dele de "desacoplar trabalho e renda pela via de uma renda mínima garantia" segue o rumo de outros teóricos que romperam com uma certa utopia rígida marxista de que a atividade autônoma poderia coincidir ainda com a vida material. O desaparecimento da força de convencimento da utopia da sociedade do trabalho teria um traço histórico marcante presente em três programas políticos distintos que vieram a disputar hegemonia no cenário mundial no século XX após a primeira guerra e da crise do capitalismo de 1929: "o comunismo soviético na Rússia, o corporativismo autoritário na Itália fascista, na Alemanha nazista e na Espanha falangista, e o reformismo socialdemocrata nas democracias de massa do Ocidente."[33] Apenas o

[31] HABERMAS, 2015. p.215
[32] HABERMAS, 2013, p.217
[33] *Ibid*. p.218

projeto com acentos socialdemocratas de uma Estado do Bem-estar social vigorou em sua maioria nos países ocidentes pós segunda guerra mundial, mas por diversos motivos entrou em decadência em meados da década de 70. A tese de Habermas[34] é que essa situação de nova obscuridade seria consequência de "termos de estado do bem-estar social, continuando a nutrir-se sempre da utopia da sociedade do trabalho, perdera força de abrir possibilidades futuras para uma vida coletivamente melhor e menos arriscada."

Segundo Habermas[35], o Estado do bem-estar social teria duas promessas básicas em seu projeto: o primeiro, que responde um aspecto de método deveria "intervir no sistema econômico com a meta de nutrir o crescimento capitalista, de aplainar as crises e de assegurar, ao mesmo tempo, a capacidade de concorrência internacional das empresas e dos postos e trabalho, a fim que surjam acúmulos que se possam distribuir, sem desencorajar os investidores privados. Esse primeiro aspecto "seria o compromisso em torno do Estado de bem-estar social e a satisfação do antagonismo de classe" ser alcançado em virtude de o poder estatal democraticamente legitimado ser empregado para elevar e domesticar o processo de crescimento capitalista naturalizado. Já o segundo aspecto que ganha uma conotação mais substancial se nutre dos restos da utopia ligada a sociedade do trabalho: na medida em que o status do empregado é normalizado por meio dos direitos políticos de tomar parte e os direitos sociais de ter parte, a massa da população recebe a oportunidade de viver em liberdade, com justiça social e prosperidade econômica. Nisso se pressupõe que é possível assegurar uma coexistência pacífica entre a democracia e o capitalismo recorrendo a intervenções estatais. Para Habermas, que tem uma aposta social-democrática no campo político, reconhece que no interior do próprio projeto de um Estado do Bem-estar social surgiram dificuldades intrínsecas que minaram seu êxito, a saber, os limites da possibilidade de conciliação entre capitalismo e democracia e a questão das possibilidades de produzir novas formas e vidas com meios jurídicos-burocráticos.

---

[34] *Ibid.* p.229
[35] *Ibid.* p.219

Esses dois problemas suscitados não querem dizer, para Habermas[36], que seu desenvolvimento foi uma especialização falha. Ao contrário, para o filósofo alemão, "as instituições do Estado do bem-estar social caracterizam, em medida não menor do que as instituições do Estado constitucional democrático, uma onda de desenvolvimento do sistema político em relação ao qual não há nenhuma alternativa reconhecível em sociedades do nosso tipo." Segundo o filósofo alemão, "é essa ausência de alternativa, talvez até mesmo a irreversibilidade dessas estruturas do compromisso sempre batalhado que nos coloca hoje diante do dilema de que o capitalismo desenvolvido não pode viver sem o estado do bem-estar social – tanto quanto não pode viver com mais uma ampliação dele". Em outro diálogo que de modo muito similar retoma a ameaça neoconservadora, em termos atuais neoliberais, que hoje em dia está em voga, Habermas[37] confessa a Hans-Ulrich Reck que:

> O compromisso em torno do Estado de bem-estar social consistia, da perspectiva do cidadão do sistema econômico, em que se ganhasse o suficiente e se recebesse seguridade social o bastante, a fim de conformar-se com o estresse de um trabalho mais ou menos alienado, com as frustações relacionadas ao papel de cidadão mais ou menos neutralizado, com os paradoxos do consumo em massa, por exemplo, durante as férias anuais usufruídas de maneira turística, a fim de conformar-se com os dissabores de uma relação de clientela com a burocracia.

O limite da chamada domesticação social do capitalismo pelo Estado de Bem estar social é abordado em uma entrevista à revista *New Left Review*, no qual Habermas[38] mostra como as políticas neoconservadoras que aparentam na esfera pública vender "liberdade e democracia", mas na realidade viraram canal para introjetar "a política

[36] *Ibid.* p.225
[37] HABERMAS, 2015, p.106
[38] *Ibidem,* p.351

de transferência dos ônus problemáticos do Estado para o mercado, uma política que [...] nada tem a ver com a democratização, que, pelo contrário, promove o desacoplamento maior da atividade estatal em relação à pressão por legitimação da esfera pública, e que, com o termo "liberdade", não se refere a autonomia do mundo da vida, mas as mãos livres dos investidores privados".[39]

Na introdução de "Direito e Democracia" (*Facticidade e Validade)*, seu *Magnum opus* de teoria política, Habermas[40] retoma essas intuições e indica que o colapso do socialismo soviético e o final da guerra fria foram evidências suficientes para mostrar um esgotamento de um projeto socialista como imposição de uma forma de via concreta. O colapso do socialismo de Estado e o final da "guerra civil mundial" colocaram em evidência a falha teórica do partido fracassado: descobriu-se que ele confundira o projeto socialista com o esboço – e a imposição forçada – de uma forma de vida concreta. Todavia, se entendermos com Habermas o "socialismo" como protótipo de condições necessárias para formas de vida emancipadas previamente discutida pelos cidadãos, é justamente a auto-organização democrática de uma comunidade jurídica forma o núcleo normativo desse projeto[41]. Se lermos o projeto de *Direito e Democracia* como uma intenção de Habermas[42] em desenvolver as condições para esse projeto normativo de auto-organização democrática, aqui entendido na forma de uma renovação da perspectiva socialista fincada na sua teoria do agir comunicativo, veremos ali talvez o seu diagnóstico mais consistente normativamente de uma utopia realista[43].

Seu esforço consiste em elaborar uma teoria com acento heurístico para evitar certas posições resignadas vindas por parte de *intelentigissa* francesa, em especial as correntes pós-modernas e/ou pós-

39 *Ibidem*.
40 HABERMAS, 1997, p.14
41 *Ibidem*, p.12
42 *Ibidem*, 1997, p.14
43 Recentemente, Habermas escreveu sobre a utopia realista no contexto dos direitos humanos. HABERMAS, Jurgen. The Concept Of Human Dignity And The Realistic Utopia Of Human Rights **Metaphilosophy**. Volume41, Issue4 July 2010 Pages 464-480

estruturalistas que consistiriam em um abandono "derrotista dos conteúdos radicais do Estado democrático de Direito". Defensor inveterado de um projeto filosófico da modernidade inacabada, na metade do século XX Habermas chama atenção para uma ascensão de teorias neoconservadoras ou neoliberais que interpretam a modernidade não como garantidora de autonomia, mas sim criadora de situações de dependência, sendo assim não mais promovedora de emancipação, mas de repressão, isto é, ao invés de guardiã da racionalidade, a modernidade se via envolta a um projeto calcado na desrazão. Para Habermas[44], seriam figuras como Jacques Derrida e Michel Foucault culpados por sufocar a última "centelha de utopia e de confiança da cultural ocidental em si mesmo", na medida que para o primeiro, ao atualizar de forma "descontruída" o diagnóstico de Heidegger, o moinho do logocentrismo ocidental levou-nos a um abismo e a única saída seria nos render as contingências misteriosamente cifradas da abertura do mundo, e o segundo por sua vez, atualizaria o diagnóstico pessimista de Adorno e Horkheimer da razão instrumental na forma de um resignado "eterno retorno do Poder".

Em um texto de diagnóstico crítico de época, mas com uma ênfase de intervenção política, "*A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*", Habermas elabora uma precisa análise no qual identifica no espirito do tempo da Alemanha um distanciamento de uma cultura democrática-radical provinda de autores americanos como Peirce, Mead e Dewey. Para Habermas[45], haveria um flerte mais intenso com um constitucionalismo alemão que da democracia não reteve muito mais o que o Estado de direito, e com um ecleisasticismo estatal luterano que se enraíza em uma antropologia pessimista, aos motivos de um jovem conservadorismo cuja herança só conseguiram levar adiante em uma negociação inconvicta com a modernidade. É neste aspecto que, para Habermas[46], o canto de despedida dedicado a modernidade cultural e a veneração devotada a

[44] HABERMAS, 2013, p.214
[45] HABERMAS, 2015, p.97
[46] *Ibid*. p.98

modernização capitalista só podem corroborar aqueles (em referência aos pós-modernos) que, com seu antimodernismo indiscriminado, descartam todo projeto normativo da modernidade. O filósofo alemão compreendia que, se a modernidade não tivesse nada mais a oferecer do que as recomendações da apologética neoconservadora, seria compreensível porque a juventude intelectual preferiria retornar a Nietzsche por meio de Derrida e Heidegger, buscando sua salvação nos estados de ânimo, prenhes de significado, de um jovem conservadorismo renovado culturalmente. Ora, em "*Modernidade vs Pós-modernidade*", Habermas[47] nos mostra que este "neoconservadorismo transfere ao modernismo cultural o peso incômodo de uma modernização capitalista da economia e da sociedade mais ou menos bem-sucedida." Como sintoma, Habermas compreende que a doutrina neoconservadora oculta a relação entre, de um lado, o processo desejado da modernização social e, de outro, o deplorado desenvolvimento cultural. Para o filósofo alemão, o neoconservador não desvenda as causas econômicas e sociais das mudanças de atitude frente ao trabalho, ao consumo, ao êxito e ao lazer. Por conseguinte, atribui todas as seguintes características — hedonismo, falta de identidade social, falta de obediência, narcisismo, o descaso pelo status e o abandono da competição pelo êxito — ao domínio da "cultura"[48]. Com isso, Habermas rejeita a tese de uma emergência da pós-modernidade como resposta ao esgotamento das energias utópicas, mas sim como indicação do limite ou o "fim de uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho".

Em suma, no contexto das sociedades ocidentais do capitalismo tardio, é na conhecida entrevista a Hans-Ulrich Reck, no qual Habermas[49] é muito enfático na sua perspectiva acerca do socialismo – ela diria mais respeito a uma atitude democrática garantidora de autonomia, do que um modelo concreto de sociedade, para ele:

---

[47] HABERMAS, 2014, p.124
[48] HABERMAS, 2014, p.129
[49] HABERMAS, 2013, p.120 (grifo meu)

> O socialismo significava uma tentativa, tanto sujeita a falhas quanto viável, além da apoiada em autocorreções, de diminuir ao menos, com o esforço coletivo, a dor identificável, a injustiça identificável, as repressões evitáveis, isto é, de solucionar, em uma determinada perspectiva, problemas que são correntemente elaborados e resolvidos de certa maneira. Essa perspectiva deixa-se caracterizar abstratamente com facilidade: a saber, deter a destruição de formas de vida solidárias e criar novas formas de convívio solidário, portanto, formas de vida com possibilidades de expressão enfática, com um espaço de ação pra as orientações prático-morais, ou seja, para formas de vida que oferecem um contexto no qual a própria identidade e a dos outros podem se desenvolver de maneira não problemas, não danificada. Essa é uma perspectiva que resultou da autocrítica da forma de vida hoje dominante, imposta com a modernização capitalista. Por isso, *o socialismo significa, sobretudo, saber o que não se quer, aquilo de que se quer emancipar: de uma forma de vida na qual todas as questões vitais são redefinidas, a ponto de se ajustarem ao padrão do trabalho abstrato de cunho industrial e orientado ao lucro, burocrático e orientado a dominação.*

## II - Socialismo e utopia da liberdade social

Na última década, o espectro do socialismo rondou pelos diversos rincões do mundo ocidental. Eclosões de revoltas e levantes múltiplos, desde a primavera árabe até os movimentos *occupy*, tiveram como consequência direta o fortalecimento de campanhas eleitorais de candidatos como Bernie Sanders nos Estados Unidos[50], Melènchon na

[50] Tendo como candidatura social-democrata recente de Alexandra Cortez uma reverberação desse processo. Cf.

França e Jeremy Corbyn no Reino Unido, todos reunidos sob o signo de um "socialismo democrático". [51] Sentindo o calor destes protestos, no livro mais recente de Axel Honneth, "*Ideia de socialismo*", o filósofo alemão procura retomar um imaginário político típico de um pensamento utópico[52], mas com acentos mais modestos que um revolucionário chamado para a luta social. Trata-se de conduzir sua investigação pelas veredas de um "otimismo da teoria", concebido por Honneth como uma obrigação moral[53] de um intelectual crítico, para suprir um certo "pessimismo da vontade" contidamente diagnosticado pelo beco sem saída das lutas sociais do século XXI. Para Honneth, essa manifestação de um novo fôlego teórico residiria no potencial de reabilitar um projeto socialista que outrora já foi capaz "despertar o entusiasmo das massas", de modo que essa empreitada seja viável para apresentar "alternativas ao capitalismo atual"[54] e a hegemônica ideia individualista de liberdade constantemente propagada pelo mercado neoliberal.

Para recuperar a força desse espectro, duas motivações subjacentes movimentam essa aposta renovadora do socialismo: a primeira consiste em rebater críticas recentes que sugerem que, em sua reconstrução normativa empreendida no livro *Direito da Liberdade*, e talvez em toda elaboração teórica de sua teoria social mais madura, Honneth teria abandonado os impulsos utópicos ou mesmo emancipatórios da tradição da Teoria Crítica, e se resignou as reformas modestas da ordem presente, isto é, a aceitação tácita de um capitalismo mais ético por vias do *status quo* do neoliberalismo realmente

---

https://www.jacobinmag.com/2018/07/democratic-socialism-bernie-sanders-social-democracy-alexandria-ocasio-cortez

[51] Para uma análise da experiencia psíquica do desrespeito e revolta em Honneth Cf. ISER, Mattias.Desresepeito e revolta. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n 33, mai./ago. 2013, p. 82-119

[52] Na edição italiano de *Idea do Socialismo*, o subtítulo do livro se apresenta não como "tentativa de atualização", mas como "um sonho necessário".

[53] Cf. ARROYO, Francesc. Entrevista com Axel Honneth: "El optimismo es uma obrigación moral". https://elpais.com/cultura/2015/04/17/babelia/1429264976_144841.html

[54] HONNETH, 2016, p.9.

existente[55]. Trata-se de enfatizar por retratação pessoal e acadêmica sua vinculação a tradição maior do socialismo, por meio de uma autorevisão de sua própria identidade política[56], na defesa de uma alternativa de um mercado mais cooperativo que o modelo competitivo capitalista em voga. A segunda motivação, de ordem mais propositiva, centra-se na defesa do seu modelo de liberdade social como crítica reconstrutiva da sociedade, para com isso mostrar que ainda existe em nossos tempos "uma faísca viva no socialismo"[57], mas para tanto seria necessário libertá-lo de uma estrutura de pensamento enraizada na primeira fase da industrialização e proposta em um novo enquadramento de teoria social. Ora, na mesma medida que os sociólogos franceses Luc Bolstanki e Eve Chiapello tão bem delinearem um "novo espírito do capitalismo", diferente daquele modo de produção industrial descrito por Marx em seu surgimento, agora marcado por um pós-fordismo e estruturado por redes hiper-individualizadas, Honneth pretende como força atualizadora propor um "novo espirito do socialismo", não enredado na estrutura da revolução industrial e das forças proletárias do passado, mas no contexto cosmopolita e normativo da dinâmica de lutas morais das pós-tradicionais sociedades plurais.

Desse modo, Honneth estaria mais interessado numa abordagem metapolítica, no qual efetuaria uma reconstrução normativa do projeto original do socialismo visando a pertinência política e ética de suas ideias nos dias de hoje, do que numa intervenção estritamente política pensando nas condições sociais estratégicas para que a luta socialista se perpetuasse no mundo contemporâneo, como o fazem por meio de diagnósticos e prescrições dos muitos socialistas

---

[55] Cf. as críticas ao *Direito da Liberdade* de Honneth por Timo Jutten, Lois McNay, David Mcneill, Fabian Freynhagen e Jorg Schaub publicadas na edição especial da Critical Horizons, vol. 16, 2015 Cf. JAY, Martin. Positive freedom. The National. July 17-24, 2017. https://www.thenation.com/article/socialisms-past-and-future/

[56] HONNETH, Axel. Axel Honneth: "Los partidos tecnócratas fomentan la apatia" In: El Mundo, http://www.elmundo.es/comunidad-valenciana/2017/04/02/58dfe5b9e2704eab6b8b456f.html

[57] HONNETH, 2016, p.10.

contemporâneos do estipe de Boaventura de Sousa Santos, Antonio Negri, Istvan Meszaros, Alain Badiou, Chantal Mouffe, entre outros.

Embora pareça claro para Honneth que, na realidade social as pessoas que se insurgem contra o *establishment* saibam com bastante exatidão o que não querem e quais os aspectos revoltantes na catastrófica conjuntura atual, isto é, em relação a situação socioeconômica e a precarização do trabalho no capitalismo global, para o filósofo alemão não há um consenso na esquerda liberal sobre a direção política que uma mudança da atual situação deveria assumir. Apesar de haver uma intensidade na participação política na esfera pública, quem acaba determinando o destino do povo são os partidos tradicionais e suas costumeiras práticas tecnocratas[58], quando não mobilizam o sentimento antissistêmico como pauta de um populismo reacionário de direita. É por isso que, de modo similar ao diagnóstico habermasiano do "esgotamento das energias utópicas[59]", Honneth acredita que o fluir de tais correntes de pensamento utópico, como teria previsto Ernst Bloch, parecem hoje estar interrompidas e o socialismo teria passado a ser visto ampliadamente como um artefato relegado a um passado distante. Tal déficit utópico nas teorias políticas e sociais em imaginar uma situação para além do capitalismo teria a princípio, três causas sociais, que saltam aos olhos de Honneth para esse bloqueio histórico: o colapso do socialismo real, isto é, do regime comunista soviético no ano de 1989, o advento da pós-modernidade e com ela um ceticismo aos ideais modernos de progresso social, e por fim um alto nível de reificação generalizada da sociedade como resultado do processo de globalização.

No entanto, todos esses fenômenos e eventos não parecem para Honneth suficientes para dar conta da força explicativa do descrédito e desinteresse das ideias socialistas. Levando em conta esse limite teórico e superando uma certa "melancolia de esquerda[60]" quanto ao projeto

---

[58] Cf. TORRES, Salva. Axel Honneth: «Los partidos tecnócratas fomentan la apatía» In: El Mundo, http://www.elmundo.es/comunidad-valenciana/2017/04/02/58dfe5b9e2704eab6b8b456f.html 2.4.2017

[59] Cf. HABERMAS, Jurgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

[60] Cf. TRAVERSO, Enzo. **Left-wing melancholia**. Marxism, history and memory. Columbia University Press, New York: 2016

de uma alternativa ao capitalismo, Honneth elabora uma crítica imanente das ideias socialistas, remontando o significado inicial presente nos primeiros movimentos do século XIX, de modo a encontrar as contradições desse projeto, à luz de uma reformulação atualizadora dos potenciais contidos nessas ideias.

Forjada no espírito do industrialismo capitalista do século XVII, a ideia do socialismo para Honneth é, inevitavelmente, histórica e filosoficamente localizada. Mesmo que ela possa ter vestígio em escritos entendidos aqui como proto-socialistas muito heterogêneos e difusos, desde a escola alemã do direito natural, dos filósofos escoceses morais ou em escritos culturais de Leibniz, ela somente surge efetivamente como reação prática por meio de lutas sociais e formulações teóricas das promessas não cumpridas contidas nas ideias da Revolução Francesa de liberdade, fraternidade e igualdade. Na leitura de Honneth, que segue muito as intuições durkheimianas acerca do socialismo, a crítica dos primeiros socialistas consistia em denunciar as consequências éticas da ampliação do mercado capitalista: uma vida empobrecida marcada por violações de dignidade, humilhações e dominação política. Todavia, não seria uma crítica inscrita nos moldes de um funcionalismo como o de Stuart Mill e Schumpeter, que reduziriam no projeto socialista a ideia de uma distribuição mais justa a estrutura social. Para os primeiros socialistas, o movimento fundamental para reverter essa situação e retomar o controle social do Estado e dos mecanismos econômicos da lógica de oferta e procura seria por vias de uma crítica do individualismo egoísta promovido pelo modo de produção capitalista.

Contrapondo a hegemônica noção negativa de liberdade e de mercado, os socialistas passam a reinterpretá-la na forma um modelo de liberdade social que seria realizado intersubjetivamente em projetos utópicos, seja em cooperativas de trabalhadores (Robert Owen) por via de uma benevolência recíproca, em associação universal de membros (Saint Simon) por meio interação de uma ajuda mútua, ou em comunidade de falanstérios, numa organização social de cooperação livre por parte de todos membros (Charles Fourier). Segundo Honneth,

"a ideia original do socialismo baseia-se na noção de que seria possível criar no futuro sociedades inteiras de acordo com um modelo destas comunidades solidárias".[61] Assim, a articulação teórica dessas iniciativas vai ser desenvolvida de forma mais robusta pelo Jovem Marx[62] em seus escritos parisienses (1844-46). Em textos como *Excertos de economia política de James Mill* ou mesmo nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, Honneth sustenta que Marx lança um modelo de relações sociais de dependência reciproca dos indivíduos por meio do reconhecimento social como autorrealização coletiva. Nessa perspectiva, a constituição da liberdade seria feita de modo intersubjetivo, assim como na experiencia do amor, na confirmação recíproca da dependência e autorrealização dos outros numa interação social. Contudo, tal diagnóstico compreende que a economia de mercado capitalista teria tornado como obstáculo, as relações sociais dos indivíduos de forma mais reificadas e instrumentalizadas, e com isso, impossibilitou a oportunidade de desenvolver relações de fraternidade e solidariedade uns com outros.

Marx acreditava que, se os bens produzidos fossem trocados sem a mediação de um mercado monetarizado que tratasse as relações sociais como relações entre comerciantes, os indivíduos estariam preocupados com a dependências dos outros e assim, se reuniriam em uma sociedade intacta próxima ao modelo de *associação de produtores livres* que se reconhecem reciprocamente na sua necessidade individual. Nessa organização intersubjetiva da vida, as pessoas não iriam agir umas *com as* outras, mas uma *para as* outras. E neste aspecto, o modelo de liberdade social consistiria, portanto, na "participação na prática social de uma comunidade na qual os membros têm tanta simpatia uns pelos outros que, para bem dos outros, se ajudam reciprocamente na satisfação das suas necessidades justificadas."[63]

Há, no entanto, um problema fundamental desse modelo de sociedade presente na ideia original dos socialistas, pois para Honneth,

---

[61] HONNETH, 2016, p..42.

[62] Essa intuição é perseguida por Honneth desde seus escritos sociológicos da década de 80, Cf. HONNETH, Axel. **The Fragmented World of the Social**. Essays in Social and Political Philosophy. SUNY Press, 1995

[63] HONNETH, 2016. p.41.

o projeto dessas comunidades solidárias passa pela imposição de um forma de vida cooperativa centrada tão somente na esfera da economia e da produção, que só seria alcançada por meio de uma ruptura revolucionária que, por sua vez, já estaria inscrita historicamente como progresso histórico inevitável, assim como os agentes dessa mudanças já estariam pré-determinados como uma forma de classe privilegiada para a emancipação. Essas três determinações problemáticas presentes nos projetos utópicos de Fourier, Owen, Saint-Simon, Proudhon e sobretudo em Marx, representam o que Honneth chama de *erros congênitos* ou *defeitos de nascença* do socialismo, uma herança negativa circunscrita ao capitalismo industrial que, todavia, deveriam ser analisadas criticamente para que diagnóstico seja atualizado e suas incongruências eliminadas.

O *primeiro desses erros*, o *economicismo*, consiste justamente em conceber a liberdade, a autodeterminação individual de uma maneira unilateral e somente vinculada na esfera econômica, ignorando uma diferenciação funcional e normativa de outras liberdades e com isso gerando um déficit democrático na sua elaboração teórica. Neste aspecto, seguindo as intuições de Eduard Bernstein, um intelectual socialista alemão, considerado pelo próprio Honneth como injustiçado politicamente de receber a peche de um revisionista, que poderíamos encontrar o insight da democracia como o cerne normativo de uma forma de governo socialista e da liberdade como um todo.

A negligência dos socialistas com o liberalismo político, talvez melhor representada pela crítica marxista dos direitos civis como sendo direitos burgueses ou superficiais, é sintoma desse recuo democrático dado ao privilégio à mediação econômica na esfera da vontade política. Como resultado, Honneth acredita que a incapacidade do socialismo em absorver as linhas gerais do liberalismo ou dos proponentes da democracia e, fixar no paradigma produtivista, os levou a ter uma visão parcial da sociedade. Tendo em vista que os primeiros socialistas compartilhavam a crença de que a instituição de um novo regime cooperativo tornaria desnecessário a instituição burguesa dos direitos individuais, eles acabaram ignorando uma defesa importante da autonomia individual e da dimensão intersubjetiva da vontade comum, essencial para o acesso a esfera política na formação de cidadãos livres

promovidas pelos teóricos do liberalismo. Todavia, Honneth sugere que esse determinismo econômico poderia ser evitado se os primeiros socialistas seguissem a formulação hegeliana da liberdade social, que admitia que os direitos liberais seriam essenciais para a formação da vontade democrática e da autodeterminação econômica.

O *segundo erro* congênito consiste no *determinismo histórico* presente na concepção do proletariado como sujeito-objeto da revolução compartilhado pelos primeiros socialistas. Essa ideia estaria presente na perspectiva segundo o qual existiria uma classe privilegiada localizada na esfera produtiva, e independente de qualquer análise empírica, ela teria uma necessidade quase transcendental de ser o ator social privilegiado para a emancipação social. Ora, ocorre que essa concepção flerta, segundo Honneth, com uma autorreferencialidade teoricamente e praticamente problemática[64]. Neste sentido, Honneth indica que, para um auto compreensão histórica do socialismo a partir desse princípio de liberdade social, não poderíamos aderir, por exemplo, a tese de luta das classes como um estágio para a superação da ordem institucional vigente, mas por uma outra via mais pluralista, que compreenda essa dinâmica como:

> a articulação moderna e específica do fato de, no processo histórico, existirem grupos sempre novos, que mudam conforme as circunstâncias sociais e que se esforçam para que as suas próprias reinvindicações, não atendidas até ao momento, sejam ouvidas em público, procurando derrubar as barreiras na comunicação e por conseguinte, alargando os espaços de manobra da liberdade social.[65]

Essa dimensão foi primeiro ressaltada pela primeira geração da Teoria Crítica, Horkheimer, Adorno e Fromm, que tiveram o mérito teórico de mostrar o limite das esperanças revolucionárias no

[64] Em outros momentos Honneth procura mostrar como a própria de ideia de luta de classes deveria ser repensada a luz de uma luta moral. Cf. HONNETH (2003).
[65] HONNETH, 2016, pp.92-93.

proletariado, tão angariado pelos partidos comunistas da época, ao lançar estudos empíricos com recurso de pesquisas interdisciplinares que mostraram como as expectativas emancipatórias na classe operária se converteram em experiências regressivas e de barbárie[66].

O *terceiro erro* do socialismo nascido no espírito do industrialismo, foi sua concepção teleológica de progresso histórico, isto é, seu "otimismo em relação ao progresso iluminista clássico, no qual os conhecimentos científicos eram considerados o motor de um avanço linear da civilização humana"[67]. Inicialmente desenvolvido por Saint-Simon, fortemente influenciado pelo fisiocrata Turgot e Condorcet, essa concepção teleológica da história de um avanço científico contínuo da ciência universal seria muito influenciadora nas formulações dos primeiros socialistas. Não obstante, de acordo com Honneth, foi Marx em escritos como *Fragmento sobre as máquinas* ou *Crítica do programa de Gotha*, que sob influência da filosofia da história de Proudhon e Hegel, culminou o comunismo, ou comunidade cooperante de produtores livres, como uma expressão determinista de necessidades históricas, rumo a um progresso historicamente inevitável que seria trilhado por meio de lutas de classes em direção a uma evolução social das forças produtivas. O problema dessa perspectiva consistia na limitação política que a atitude de uma força redentora, para não dizer messiânica, levaria a negar a força de outros experimentos históricos que poderiam levar a um melhoramento da liberdade social. De certo modo, os teóricos ficariam à "espera de um Godot", a revolução em sua forma iluminista, que, todavia, não se viria efetivar no horizonte político. Esse "déficit experimental" encontra seu exemplo mais claro na oposição entre "reforma ou revolução", que levou o socialismo a um autobloqueio teórico e uma perda de oportunidades de explorar experimentalmente possíveis caminhos para outras formas de liberdade social ou maneiras alternativas de pensar o mercado que não fosse aquele centralmente planejado do socialismo soviético.

---

[66] Cf. ADORNO, Theodor. Authoritarian Personality. In: **Critical Theory and Society** – A Reader, organizado por Douglas Kellner e Stephen Bronner. Nova York: Routledge, 1989

[67] HONNETH, 2016. p.64.

Todos estes três problemas que Honneth[68] elencou: a inevitabilidade histórica do comunismo, o proletariado como classe privilegiada da emancipação e concentração na esfera econômica como única dimensão de autorrealização, terão que ser reformuladas, segundo o filósofo alemão, num horizonte pós-marxista se o socialismo almeja algum futuro. Como inspiração, figuras como Habermas, Castoriadis e os intelectuais do grupo "*Práxis*" direcionaram o caminho de renovação ao insistir na ideia que o socialismo deve "garantir as suas próprias condições de possibilidade, reivindicando, como uma intenção prática, uma outra forma de vida"[69]. Seguindo esses insights, Honneth elabora correções precisas nesses erros congênitos da tradição socialista e lança uma estratégia conceitual renovadora de uma ideia de socialismo, em sintonia com a democracia liberal vigente e com instituições políticas, concebida como um processo de expansão da liberdade social desenvolvida em três esferas distintas: uma marcada pela cooperação e solidariedade mútua, uma pelo princípio de autodeterminação democrática e uma centrada na dimensão afetiva de uma intimidade livre de opressões.

A primeira esfera reelabora a noção de liberdade social no sentido da superação de uma concepção de liberdade individual calcada em um individualismo egoísta e auto interessado, presente na forma de mercado capitalista. Na interpretação honnethiana, os primeiros socialistas que tinham como a alternativa a uma ordem econômica capitalista seguiriam o modelo de um mercado socialista, no qual os concernidos se relacionariam de maneira solidária e cooperativa por modelos experimentais, isto é, iniciativas baseadas na atitude inovadora de se pensar formas de organização social não reificadas. Mas com os escritos maduros de Marx e suas constatação da impossibilidade de um mercado que não estive submetido aos processos de autovalorização do capital. A tentativa de pensar economias socialistas alternativas foram trocados pela visão unilateral da socialização da economia por via de uma sociedade sem mercado e totalmente planejada pelo Estado.

Embora Honneth reconheça que os diagnósticos da precarização do trabalho e perda de direitos sociais e do aumento da

[68] *Ibid*. p.77
[69] *Ibid*. p.76

rentabilidade econômica[70] vinda de autores como os economistas Thomas Piketty e Wolfgang Streeck, tenha sua relevância e pertinência na crítica de uma submissão de todos os domínios da vida ao processo de autovalorização do capital, mas essa visão não poderia por sua vez, sobrepujar as outras esferas sociais numa dinâmica democrática. Por isso, o otimismo metodológico leva a Honneth apostar na possibilidade de um socialismo de mercado, de modo a evitar recair no determinismo histórico e numa inevitabilidade futura de se pensar alternativas ao mercado capitalista. Para ilustrar vias possíveis, Honneth chama atenção para três exemplos de alternativas de mercado historicamente elaborados: o mercado orientado pela ideia de *simpatia recíproca* dos indivíduos, tendo como mecanismo central a mão invisível elaborada por Adam Smith, o mercado que seguiria o modelo de uma *associação de produtores livres* orientados por mecanismo de autocontrole democrático e o mercado à la *Welfare State*, centrado em torno de um órgão estatal que seria o mecanismo central de garantia do bem-estar social.

A atenção voltada para novas alternativas ao socialismo caracteriza uma dimensão radicalmente reformista e altamente experimentalista e democrática em Honneth, que aposta no progresso moral como um aprendizado paulatino em diversas experimentações políticas. Como diria o poeta Antonio Machado, Caminhante *no hay camino, Se hace al camino al andar*. *Esse* otimismo honnethiano levaria a promoção de um método experimental histórico que substituiria um certo economicismo teleológico do marxismo, e se aproximaria do pragmatismo liberal de John Dewey[71]. É importante para Honneth, a ideia de que Dewey interpretara o socialismo como uma experimentação paulatina que exploraria as potencialidades dadas na realidade para uma eliminação das barreiras a comunicação livre dos membros. Essa perspectiva conceberia a forma de cooperação social, o

[70] Cf. STREECK, Wolfgang. **Tempo Comprado**. A crise adiada do capitalismo democrático. Actual editora, 2013. PIKETTY, Thomas. **O Capital no século XXI**. Intrinseca, 2014.

[71] Cf. DEWEY, John. **Liberalismo, Liberdade e Cultura**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970

melhor caminho para desenvolver esse comportamento associativo ou comunitário tendo superioridade normativa aos outros modelos negativos de sociabilidade. O modelo de luta social, tal como em Hegel vislumbrara na sua "dialética do Senhor e Escravo", é o que garantiria esse progresso histórico e uma certa estabilidade social. Nessa trilha, Honneth se reapropria de Dewey e sua a premissa anti-determinista de que "é o protesto periódico de grupos sociais contra a sua exclusão da interação global que, na história humana, garante que a estrutura de comunicação ilimitada na qual se baseia todo o social de torne progressivamente realidade dentro do mundo da vida social."[72] Nesse sentido, são tendências históricas que alavancam o socialismo e não uma concepção de justiça social ou das teorias da justiça normativas como as de inspiração rawlsiana.

Enquanto estas têm uma concepção de política através da concretização de ideias normativas já aceitas para que os princípios de justiça fossem aprovados pelos mesmos em conciliação com normas e instituições já existentes, o socialismo ético proposto por Honneth enfatiza nas tendências históricas promessas não cumpridas cuja efetivação exigiria a transformação das instituições existentes. Em suma, a diferença entre estas duas tradições é que Rawls entenderia justiça social como uma conciliação moral baseada na autonomia individual, já os socialistas teriam a ideia de uma superação permanente da ordem social por via da liberdade social. É nesse sentido que uma concepção alargada de socialismo deve estar ciente que o:

> inimigo natural do socialismo continua a ser a teoria econômica oficial, difundidas em cátedras acadêmicas, que se esforça há duzentos anos por justificar o mercado capitalista como o único meio eficaz de coordenação da atividade econômicas nas situações de crescimento populacional de aumento de procura.[73]

Desta maneira, é imprescindível para Honneth que a tarefa do socialismo consista em purificar o conceito de mercado de todas as

[72] HONNETH, 2016, p.88.
[73] *Ibid.* p.93.

impurezas das propriedades próprias do capitalismo que lhe foram acrescentadas posteriormente, a fim de poder testar sua resiliência moral da mesma maneira que Karl Polanyi, Amitai Etzioni e Albert Hirschmann procederam ao fazer uma crítica da ideologia dominante que legitima o mercado capitalista como força única de estruturação econômica. Essa crítica da ideologia promovida por estes autores consiste em "destruir a impressão profundamente enraizada de que o funcionamento dos mercados dependeria da propriedade privada hereditária dos meios de produção e que, por conseguinte, estes só poderiam ser bem-sucedidos sob a forma capitalista".[74] Somente com essa crítica desconstrutiva do mercado capitalista é que, para Honneth, poderemos pensar modelos socialistas de mercados ou de socialização do mercado através da introdução de "um rendimento básico garantido e de instâncias de controle democrático"[75]. Tal projeto deverá ser levado de forma prática por meio de uma conquista permanente de espaços de liberdade e de nichos sociais que permitam testar, em condições reais e respeitado a memória de outras experiências históricas socialistas promissoras. Brevemente, Honneth ilustra a dimensão mais utópica de sua formulação ao descrever algumas experiências contemporâneas desse modelo cooperativo de socialismo estariam presentes nas utopias realistas das associações na cidade de Mondrágon, no fundo de trabalhados no Canadá, e outras iniciativas experimentais descritas pelo sociólogo Erik Olin Wright em seu livro "*Envisioning real utopias*", mas infelizmente não aprofunda tal abertura sociológica, o que elucida cada vez mais o caráter metapolítico de tal projeto.

Em suma, é levando em conta o socialismo como processo histórico geral de libertação de dependências e entraves a uma comunicação livre, que Honneth critica a fixação da esquerda marxista em ver o proletariado como esse sujeito da mudança social visto que sua noção já foi diluída atualmente pelo movimento operário, e realoca o destinatário não como membros de uma classe ou grupo social, mas a todos os cidadãos. Segundo Honneth, o fundamentalismo econômico que permeou os primeiros socialistas os levou a dois equívocos fatais

[74] *Ibid* p.97.
[75] *Ibid.* p.99.

para quem almejava uma emancipação social: um déficit democrático, por submeter a vontade política de todos cidadãos a um reducionismo econômico e um déficit de diferenciação funcional entre um nível normativo e empírico que provocou consequentemente uma cegueira em relação aos direitos fundamentais. Consequentemente, isso deixou de fora, por exemplo, o domínio da intimidade, isto é do casamento, relações afetivas e familiares, e quando o era tematizado sempre sofria uma análise reducionista submetida a esfera econômica. Desse modo, o resultado político é que diversas opressões sofridas por mulheres não puderam ser tematizadas sem serem subdeterminadas ou relegadas a uma importância inferior a outros conflitos.

Embora leve em conta uma crítica ao mercado, ela não pode se limitar a esfera sócio econômica, pois é necessário antes de tudo, garantir liberdade social nas relações familiares e amorosas assim como nos processos de formação da vontade pública. No modelo de socialismo revisto que Honneth[76] propõe, todas essas três esferas devem se articular harmoniosamente como um organismo, isto é, mediada por uma interação orgânica para a existência de uma sociedade intacta que abrangesse todas esferas funcionais. Inspirado em Hegel, Marx e Walzer, Honneth concebe essa união de esferas numa articulação mútua sem constrangimentos. A imagem dessa sociedade corresponderia, segundo Honneth, a ideia de uma forma de vida democrática, no qual todas esferas de ação iriam contribuir de forma cooperativa para a solução conjunta das tarefas necessárias. Neste caso, Honneth entende democracia como forma de vida no sentido de poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade, a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática reflete na individuação de cada esfera específica.

Dessa maneira, a mudança social não viria necessariamente a partir de baixo dos trabalhadores imbuídos em relações de produção, mas segundo Honneth[77] viria de um todo organismo de círculos funcionais independentes, que interagem com vista a um objetivo e nos quais, os membros podem agir em prol uns dos outros, livremente. Essa

[76] *Ibid*, p.127.

percepção abrangeria outros antagonismos além dos trabalhadores e capitalistas, mas com a mesma relevância e dinâmica conflitiva, os namorados, membros das famílias e cidadãos políticos. Esse pluralismo é o resultado da formação da opinião pública em um modelo de esfera pública democrática dos cidadãos deliberantes que podem corrigir e controlar a adequação de toda estrutura orgânica da sociedade como um organismo vivo.

Todavia, não custa frisar que o socialismo proposto por Honneth, na contramão dos populismos e nacionalismos socialistas, é sobretudo um empreendimento de caráter cosmopolita e internacionalista, na medida que ele tem de se entender como um movimento mundial no qual os projetos realizados a nível local se complementam reciprocamente no sentido de favorecerem os esforços sociopolíticos desenvolvidos em outros lugares. Para ilustrar esse aspecto transnacional, Honneth utiliza como exemplo estratégias de redistribuição e taxação de riquezas ou mesmo intervenções de organizações não-governamentais que circulam mundialmente como a *Greenpeace*. É nesse sentido que, na visão honnethiana, o socialismo é um projeto ético que visa libertar as potencialidades presentes na ordem social existente de uma reciprocidade e cooperação mais acentuada e, assim uma concretização futura da liberdade social.

## III - Novo espírito do socialismo

Com a derrocada do socialismo real, a gramática da emancipação social passou ser pensada em termos de utopias realistas e aposta progressista em reformas radicais. Se o progresso social é a realização de utopias[78], como bem disse o socialista inveterado Oscar Wilde, espero ter ficado claro nesta exposição que, nas propostas de Habermas e seu discípulo Honneth, temos dois representantes contemporâneos e relevantes na esfera pública de projetos de utopias

[78] Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Liquidos.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2007. P.101

realistas, fincadas em um progresso comunicativo sem entraves, no horizonte normativo da modernidade.

No entanto, as condições que este progresso moral e social deveriam ser levados a cabo é o detalhe crucial que cria uma linha divisória entre os dois teóricos: do lado hegeliano do ringue, Honneth ostenta uma concepção mais substancialista do socialismo, como forma comunitária de eticidade da vida democrática levada adiante numa aposta experimentalista e ética de cidadãos, enquanto do lado kantiano do *corner*, Habermas rejeita a ideia de socialismo como uma forma de vida concreta, e aposta numa ideia moral do socialismo reduzido às condições necessárias de uma auto-organização democrática como núcleo normativo dessa empreitada que os próprios participantes devem conduzir.

Para além dessas diferenças, é possível encontrar afinidades eletivas e pontos de contato em suas críticas ao socialismo tradicional e a proposta política de uma democracia radical e um socialismo reformista que teria como orientação primordial a abertura de um experimentalismo democrático como caminho que liberte formas coagidas de interação social. Tal proposta social-democrática inspirada pelo liberalismo pragmatista de John Dewey, ressalta justamente a importância de um processo de experimentalismo político com o intuito de fortalecer instituições e reivindicações emancipatórias de grupos, tendo em vista a busca de uma comunicação incólume. Essa atitude é resultado de um otimismo moral compartilhado por Habermas e Honneth quanto as potencialidades da esfera pública da democracia liberal que reverbera na forma de uma certa nostalgia da "Era social-democrática[79]" (*big statism nostalgia*?), ou do modelo do *Welfare State* como sendo a forma de socialismo mais normativamente adequada ao desenvolvimento desse modelo de democracia radical. Ademais, tanto Honneth quanto Habermas traçam uma revisão dos desvios da esquerda e uma reconstrução normativa dos ideais que conduziram os clássicos teóricos do socialismo, tendo como resultado uma recusa central da ideia do proletariado como destinatário da crítica e, ampliam para a dimensão plural e liberal dos cidadãos na sociedade

[79] Cf. HARTMANN, Martin. HONNETH, Axel. Paradoxes of capitalism. **Constellations,** vol. 13. Issue 1. 2006

civil, bem como a negação da contraproducente e limitada distinção entre reforma ou revolução[80], tomada como ultrapassada no sentidos da emancipação, apenas sendo pertinente apenas na perspectiva do paradigma da produção[81], vindo da visão utópica da sociedade do trabalho.

Temos aqui, portanto, uma imagem do socialismo que se parece mais próximo de vertentes como o pragmatismo[82] e liberalismo político do que uma tradição marxista, anarquista ou da esquerda hegeliana. Em termos políticos, esse modelo se assimila com o projeto dos anos 90 de uma "terceira via", que teve nas personalidades adesistas de Fernando Henrique Cardoso, Mitterand, Clinton, Blair e outras figuras - que não têm em sua plataforma a eliminação da exploração estrutural do capitalismo, nem a dominação sistêmica[83] ou a alienação social - representantes neoliberais, que hoje têm reverberações em um suposto radicalismo de propostas reformistas advindas de teóricos

[80] Cf. MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. Cad. CRH, vol.24, n.62, pp.249-262. 2011

[81] No entanto, tal acusação do pensamento de Marx de economicismo e fixação do paradigma da produção, como sustenta Amaro Fleck (2014, p.175), não procede nem pode ser tomado como um déficit na crítica do capitalismo, pois "a tese de Marx é que o capitalismo cria uma nova forma de dominação na qual o processo econômico ganha vida própria e passa a sujeitar os indivíduos, transformando-os em meras engrenagens de seu mecanismo de autovalorização. Portanto, a crítica de Marx é que o modo de produção capitalista justamente transcende a esfera da economia, dissemina-se também em outros âmbitos, criando uma nova forma de dominação. Marx critica a sociedade capitalista precisamente por ela ser economicista, por ela estar presa ao paradigma da produção." 4

[82] Pragmatismo representado por Dewey que por sua vez foi alvo de crítica por parte da primeira geração da Teoria Crítica da sociedade. Cf; HORKHEIMER, Max. Eclipse da Razão. São Paulo, UNESP: 2015.

[83] Cf. AZMANOVA, Albena. Relational, structural and systemic forms of power: the 'right to justification' confronting three types of domination. **Journal of Political Power**.Volume 11, 2018

neoclássicos como Thomas Piketty[84] e outros neokeynesianos da moda, ou mesmo figuras políticas como Merkel, Hollande e mais recente, Emmanuel Macron, um político-filósofo que Habermas vem publicamente demonstrado simpatia[85] mas vem se afirmando no cenário mundial como um grande representante da elite financeira global. Sustentado um tímido anticapitalismo, Habermas e seu discípulo Honneth assumem em seus modelos de utopias realistas posições que reverberam um radicalismo reformista reticente, hegemônico nas críticas liberais nas universidades ocidentais, que tendem a aceitar o capitalismo como "*the ony game in town*" e a modernidade ocidental como *locus* central de enunciação, e com isso, distanciam-se uma crítica econômica e política mais radical do capitalismo. No caso de Honneth esse imbricamento liberal é mais sintomático, na medida que as linhas gerais de seu projeto consistem em um modelo de socialismo ético que harmonizaria as esferas do Estado, mercado e intimidade, mas que relegaria as perversidades das esferas capitalistas a uma lógica externa a sua reprodução e autovalorização. Enquanto para Habermas a modernidade é um projeto constante e inacabado[86], Honneth compreende problematicamente a modernidade como um projeto fechado em si mesmo, embora esteja

---

[84] Cf. HARVEY, David. Leia Piketty mas não se esqueça de Marx. In: http://outraspalavras.net/posts/david-harvey-leia-piketty-mas-nao-se-esqueca-de-marx/

[85] Assim, questionado em uma recente entrevista se ele ainda se autodenomina um homem de esquerda marxista, Habermas afirma que sua carreira foi fincada numa orientação de esquerda, e seu engajamento político por um projeto da União Europeia seria uma reverberação de uma crítica do capitalismo e sua tentativa de domar sua selvageria. Por sua vez, Honneth, na mesma medida, tende a se auto afirmar em diversas palestras sua identidade como a uma esquerda hegeliana, não de cunho marxista mas de um liberalismo social, que poderia ter contato tanto como movimento ambientalista do partido verde ou setores da SPD. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html

[86] Cf. HABERMAS, Jurgen. Modernidade um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

sujeito aos reparos e mudanças que não abalem a estrutura geral de sua eticidade.

Se sabemos que este "*wishful thinking*" honnethiano de uma liberdade social intacta e harmônica pode ser uma forma de combate as concepções neoliberais de liberdade negativa, sobretudo pela defesa de uma incolumidade de uma eticidade democrática, fica nebuloso no entanto, como tal projeto seria encaminhado em condições de uma *realpolitk* de instituições sociais subservientes a lógica destrutiva de acumulação e valorização do capitalismo, que apenas tem demonstrado nas últimas "comprar tempo" para postergar suas crises e torna paulatinamente todas conquistas normativas da democracia liberal nas esferas do mercado, intimidade e Estado em retrocessos de diversos níveis. É neste sentido que o filósofo italiano Alessandro Pinzani[87] ressalta um limite a concepção de capitalismo empregada por Honneth que o acompanha desde sua reconstrução normativa do mercado em *Direito da Liberdade*, pois segundo Pinzani, do modo que se apresentam na realidade, tais déficits:

> não são simples desvios de um caminho que estava levando para a emancipação, mas o resultado lógico do desenvolvimento do potencial opressor intrínseco do Estado, da economia capitalista e da família burguesa. Os progressos identificados por Honneth representam antes um desvio temporário desse desenvolvimento. [...]as esferas das relações afetivas, do mercado de trabalho e da democracia, analisadas por Honneth, estão submetidas à lógica capitalista de forma inevitável, não de maneira contingente, como pensa o autor alemão[88].

Essa fragilidade teórica por parte de Honneth o torna facilmente alvo de ataques por parte de muitas correntes da esquerda

[87] Cf. PINZANI,2017.
[88] *Ibid*. p.86-87

em geral quanto ao seu projeto teórico de reavivar o espírito do socialismo. As críticas vêm de setores liberais do debate acadêmico e se estende até grupos socialistas mais radicais. A respeito destes últimos, vale lembrar que Honneth em um episódio recente foi confrontado em uma conferência por uma organização estudantil internacional da Universidade de Berlim, que como protesto, lançou pela plateia um folheto político com quatro teses contra tal projeto proposto por Honneth[89], considerado por eles insuficientemente anticapitalista, excessivamente abstrato, reformismo do tipo adesista e contrário, antes de tudo, a tradição revolucionária marxista. Nessa mesma linha, Maffettone[90] acusa esse modelo de socialismo honnethiano de flertar mais com as teorias da justiça distributiva e uma utopia realista rawlsiana (até mesmo na visão de esquerda de Mangabeira Unger) do que a dimensão utópica presente na Teoria Crítica da sociedade e outras tradições de materialismo dialético.

---

[89] Cf. Vier Thesen zu Axel Honneths „Die Idee des Sozialismus" International Youth and Students for Social Equality https://www.wsws.org/de/articles/2016/07/07/thes-j07.html A primeira tese é que Honneth não se opõe propriamente ao capitalismo, visto que não há em algum momento um diagnóstico dos ataques que a sociedade alemã sofreu das instituições e seus mecanismos neoliberais, tampouco se volta para uma atenção a questões políticas concretas, flertando por via dos princípios de "liberdade e justiça social" com políticas neoliberais como o Hartz IV de uma ala a direita do SPD e com a subserviência a Troika de uma vertente liberal e entreguista do Syriza. A segunda tese é que se tratando de questões puramente normativas e abstratas, Honneth negligencia o aspecto prático, isto é, que o socialismo é um movimento vivo com mais de 200 anos de lutas sociais e embates históricos que sequer são mencionados. Em terceiro lugar, mais do que uma reavaliação, Honneth pareceria estar atacando a tradição do socialismo, em especial sua natureza revolucionária e de movimentos sociais. Por último, a motivação de Honneth parecia mais orientada para uma crítica do marxismo que aparentemente distorceria sua imagem como determinista, e não se atentaria que o socialismo emerge das contradições internas do capitalismo pela luta de classes na alternativa posta de "socialismo ou barbárie".

[90] Cf. MAFFETTONE, Sebastiano. Alex Honneth (sic), Piu Rawl che Marx. http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2016-06-17/alex-honneth-piu-rawls-che-marx-160328.shtml?uuid=ADsgyLb&refresh_ce=1

Não causa surpresa constatar que, no índice onomástico de *A Ideia do Socialismo* aparecem mais referências a Rawls e seu liberalismo político do que Marx ou até mesmo Habermas. É como se o pensamento honnethiano seguisse um espírito do tempo mais comedido compartilhado por parte dos teóricos de esquerda ao redor do globo, que ao reivindicar acriticamente o capitalismo com uma face humana como "o melhor dos mundos", endossa o coro de Fukuyama a respeito da tese do fim do socialismo, como bem nota Slavoj Zizek:

> o capitalismo democrático-liberal é aceito como a fórmula da melhor sociedade possível que finalmente se encontrou – só resta torná-lo mais justo, mais tolerante etc. A única pergunta verdadeira hoje é: endossamos essa "naturalização" do capitalismo ou o capitalismo global contemporâneo contém antagonismos suficientemente fortes para impedir sua reprodução indefinida? [91]

Tendo em vista uma crítica ao liberalismo social proposto no projeto honnethiano de um socialismo, Zizek[92] acusa que a fraqueza central de Honneth consiste em ignorar justamente os antagonismos que o capitalismo global impõe aos cidadãos em campos urgentes como da ecologia e o problema do Antropoceno, biogenética e novas eugenias, automação, robótica e novas formas de violência e outros antagonismos que não dizem respeito aos problemas circunscritos aos aspectos comunicacionais. É sintomático nesse caso, o modo como Honneth utiliza a metáfora da vida como um organismo vivo que garante a coexistência das três esferas da modernidade, mas não coloca em questão as tensões que a dimensão econômica coloca para as demais

[91] Cf. ZIZEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo, Boitempo, 2009. P.340

[92] Cf. ZIZEK,Slavoj. **The Courage of Hopelessness.** A year of acting dangerously. Penguin. 2017.

esferas da vida social na forma de contradições inevitáveis[93]. Esse preciosismo ético e fetichismo funcionalista, além de flertar com uma quase-Luhmaniana ideia de sistemas, acaba suprimindo a dimensão conflitiva que outrora era central para a dinâmica social.

Levando em conta tais críticas, é perceptível como temos em Honneth um *déficit dialético* no que consiste seu diagnóstico unilateral da liberdade social no horizonte limitante de um progresso moral da modernidade, que esconde de vista sua possível superação[94]. Ora, essa opção teórica causa custos a concepção de liberdade e socialismo que Honneth procura empregar, pois não prevê o efeito paradoxal que a liberdade criada e ampliada produz ao ser acompanhada por uma liberdade que denota um sentido negativo. Com isso, Honneth parece sustentar um otimismo típico de Keynes em seu (quase) visionário ensaio "*Economic possibilities for our grandchildren*", que apostava que o capitalismo poderia se autocorrigir por vias de uma concepção de vida boa permeada pelo lazer e autorrealização para todos. No entanto, hoje podemos constatar justamente o inverso, na medida em que o indivíduo se vê numa rede emaranhada de exploração e acredita que isso seria um caminho de autorrealização. Essa autoexploração[95] não é algo externo ao capitalismo, como sugere Honneth, mas parte constitutiva de sua própria lógica operante. Se pensarmos no chamado capitalismo de plataforma[96], marcado pela alta financialização, *big data*,

---

[93] HARVEY, David. **17 contradições e o fim do capitalismo.** São Paulo: Boitempo, 2016.

[94] Luiz De Caux critica essa tese de uma" inultrapassabilidade da estrutura normativa da modernidade" como sinal de um derrotismo resignado, presente na tradiçãp dos velhos hegelianos. CAUX, Luiz Philipe de. Honneth, A. "Die Idee Des Sozialismus: Versuch Einer Aktualisierung". Berlim: Suhrkamp, 2015. 168 P. **Kriterion,** Belo Horizonte , v. 58, n. 137, p. 451-457, Aug. 2017

[95] A economia compartilhada não leva a um futuro cooperativo, mas como Byung Chul- Han enfatiza, ele aprofunda a mercantilização da vida Cf. https://www.opendemocracy.net/transformation/byung-chul-han/why-revolution-is-no-longer-possible

[96] SRNICEK, Nick. WILLIAMS, Alex. **Inventing the Future**: Postcapitalism and a World Without Work. Verso (2015)

aplicativos colaborativos como Uber[97], airbnb, ifood, veremos que seguem a mesma lógica de uma "Economia de Compartilhamento", que à primeira vista parece ser um indício de nova liberdade, mas sob tal aparência não percebemos o caráter exploratório, individualista do novo capitalismo do Vale do Silício que rende lucro para rentistas ao redor do globo, enquanto causa transtornos psicossociais e sofrimento para todo um precariado, vítimas das crises econômicas e políticas que assolam essa nova classe de trabalhadores.

Neste aspecto, como dito no início deste ensaio, não é exagero admitir que a utopia que triunfou após a derrocada do socialismo real fora aquela utopia capitalista do *homo economicus*. Pois, as narrativas de autorrealização de consumismo e de sucesso de jovens yuppies deram ensejo para que as ideologias de meritocracia, flexibilidade, anti-estatismo sugassem o aspecto emancipatório da revolta de maio de 68 em prol de uma dominação cada vez mais subjetiva dos indivíduos. O discurso moral neoliberal criou um novo *ethos*[98], no qual cidadãos são consumidores e ao mesmo tempo colaboradores, e o trabalhador é hiperindividualizado e gerido como uma empresa[99]. Assim, os moinhos satânicos, que Polanyi se referia ao lembrar do capitalismo do século XIX, foram substituídos por shoppings e academias regidos pela lógica do desempenho e performance, e com isso, nossa esperança política coletiva se transformou de forma reificada em uma busca incessante por mais prazer e exibição narcisista.

De todo modo, é possível notar que ambos esforços teóricos habermasianos e honethianos são expressões de uma "audácia humilde"[100] quanto ao projeto do socialismo nos contornos democráticos e liberais de nossas sociedades ocidentais. Mas para

---

[97] SLEE, Tom. **Uberização**: a nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Editora Elefante, 2017

[98] BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009

[99] Cf. DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**, trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016

[100] ESTLUND, David. The audacious humility of John Rawls. Dissent Spring 2003: 89–91.

superarmos o triunfo do capitalismo naturalizado nas teorias políticas normativas, talvez faltasse a ambas teorias, aquilo que Marcuse chamou e teimosia e utopia[101], como motivação crítica a um socialismo radical[102] como projeto revolucionário para o século XXI.

---

[101] "Like philosophy, [critical theory] opposes making reality into a criterion in the manner of complacent positivism. But unlike philosophy, it always derives its goals from presente tendencies of the social process. Therefore it has no fear of the utopia that the new order is denounced as being. When truth cannot be realized within the established social order, it always appears to the latter as mere utopia. This transcendence speaks not against, but for, its truth. The utopian element was long the only progressive element in philosophy, as in the constructions of the best state and the highest pleasure, of perfect happiness and perpetual peace. The obstinacy that comes from adhering to truth against all appearances has given way in contemporary philosophy to whimsy and uninhibited opportunism. Critical theory preserves obstinacy as a genuine quality of philosophical thought." MARCUSE, Herbert "Philosophy and Critical Theory," in **Negations**, Essays in critical theory. 2009. p. 143. Como ressalta Angela Davis, a importância dessa atitude é marcada pela renovaçãode um espírito utópico transgeracional: "não a teimosia no sentido de que devemos manter teorias, ideias e práticas organizativas obsoletas; em vez disso, a teimosia de sustentar que as promessas emancipatórias ainda estão emaranhadas no terrível sistema capitalista global sempre em expansão. Essa teimosia é mais produtiva, creio, quando viaja de uma geração à seguinte, quando novas formas de identificar essas promessas e novos discursos e práticas de contestação são propostos." In: DAVID, Angela. "Os legados de Herbert Marcuse", "Margem Esquerda #30", Boitempo. p. 142

[102] Não precisaríamos retornar a hipótese do comunismo, se pensamos que o germe de um socialismo radical, essencialmente democrático, já fora desenhado como um projeto audacioso por movimentos sociais de base e intelectuais no Brasil. O programa político de um *Socialismo petista* , fruto de uma resolução aprovada no ano 1990, nunca pareceu tão atual e pertinente em nossos horizontes. De acordo com esse documento, a ideia de socialismo democrático seria conduzida por valores de um pluralismo ideológico-cultural, de cunho anticapitalista, contrários as propostas de um reformismo socialdemocrata, como aquele endossado por Honneth e Habermas, bem como seriam opositores do totalitarismo do socialismo real remanescente em correntes neo-stalinistas. Nessa perspectiva, a crítica ao capitalismo e sua consequente superação eram entendidos como indispensáveis a democratização da vida brasileira, se daria por um processo experimentalista

Por isso, para utilizar um velho provérbio alemão, não devemos descartar o bebê junto com a agua suja do banho. É possível constatar que há no desenvolvimento teórico de Habermas e Honneth potencialidades críticas em diagnosticar de modo preciso essa nova dinâmica de dominação social, bem como vislumbrar uma superação desse sofrimento vigente. Hipoteticamente, se Habermas continuasse seu modelo mais crítico e dialético como aquele empregado em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* quanto ao neoliberalismo realmente existente e seu processo constitutivo ou mesmo se Honneth, ampliasse seu diagnóstico neoliberal com sua noção de contradições paradoxais, poderíamos estar diante de uma elaboração teórica que desse conta de diagnosticar os antagonismos presentes nas sociedades capitalistas neoliberais. Com efeito, se Honneth e Habermas fazem o deslocamento de proletários para cidadãos como destinatários da crítica[103], talvez fosse mais pertinente no atual estágio de nossas sociedades fazer o caminho contrário, de recolocar a noção de *luta social* como central na Teoria Crítica como o fez o jovem Honneth, identificando nos atores sociais e nas relações de trabalho e sofrimento social, onde está o germe de uma forma de vida livre de dominação

---

de uma "insuspeita fantasia política e criatividade prática, legitimadas não apenas por nossas opções ideológicas, mas pela aspiração concreta das massas oprimidas a uma existência digna". Portanto, tal socialismo, em princípio, não recairia nas patologias ou erros congênitos de uma inevitabilidade histórica comunista, na centralidade proletária ou mesmo de uma perspectiva redentora messiânicas, mas seria uma construção ética e política de cidadãos comprometidos em estabelecer uma unidade entre socialismo e humanismo por via de lutas sociais pela libertação das mulheres, contra o racismo e todas formas de opressão, e etc. Desse modo, o confronto de lutas sociais fez dessa proposta socialista petista cada vez mais democrática, mas sem defender o capitalismo ou uma terceira via. Cf. www.ptes.org.br/image_upload/10170219112009o_socialismo_petista.pdf

[103] Cf. SOUZA, Luiz Gustavo da cunha. Axel Honneth e a reformulação da ideia do socialismo: dos proletários aos cidadãos. **Revista Ideação**, N. 36, Julho/Dezembro 2017 SILVA, Josué. Trabalho, cidadania e reconhecimento. São Paulo: Annablume, 2008.

arbitrária. Com isso, como sugere Zizek[104], se mostra necessário repensar uma nova concepção de proletariado[105], não numa classista, mas retomando a dimensão universal inerente aos contextos e diferenças da sociedade civil, sem o auxílio custoso de um determinismo histórico e um essencialismo marxista, mas ao identificar como um diagnóstico da época, nas atuais tendências emancipatórias ou lutas contra hegemônicas[106] no capitalismo global, os grupos que nos ciclos de protestos e lutas sociais possam ocupar uma posição proletária[107] no seu sentido mais amplo, a título de exemplo, no precariado[108] crescente no norte e sul global, que ainda está no horizonte do paradigma da produção e do trabalho no contexto imaterial, digital e dos serviços, mas que são vitimas diretas das políticas neoliberais de austeridade pós-crise mundial de 2008.

Desse modo, podemos dizer que esses novos personagens nos dão indícios que há um novo espírito do socialismo rondando o mundo, que não está vinculado ao tempo histórico da Revolução Industrial ou do Estado do Bem Estar Social, mas que insurgiu sob o

---

[104] Cf. ZIZEK,Slavoj. **The Courage of Hopelessness.** A year of acting dangerously. Penguin. 2017.

[105] Cf. SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço.** Três estrelas, 2017. "Um sujeito político só emergiu quando os mineiros deixaram de ser mineiros, os tecelões deixaram de ser tecelões e se viram como um nome genérico, a saber, 'proletários', a descrição de quem é totalmente despossuído, de quem é ninguém. Foi quando a multiplicidade das vozes apareceu como a expressão da univocidade de um sujeito presente em todos os lugares, mas com a consciência de sua ausência radical de lugar, que a revolta deixou de ser apenas revolta. Pois essa força de síntese de outra ordem que aparece através da univocidade da nomeação era a condição para que a imaginação política entrasse em operação, permitindo a emergência de um novo sujeito. De certa forma, é isto que nos falta: precisamos ser, mais uma vez, proletários." (p. 103)

[106] Cf. FRASER, Nancy. Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism. **Critical Historical Studie**s, v. 2, n. 2, 2015, p. 157-189

[107] Cf. ZIZEK, Slavoj. **The Courage of Hopelessness.** A year of acting dangerously. Penguin. 2017.p.42

[108] Cf. BRAGA, Ruy. **Rebeldia do Precariado:** trabalho e neoliberalismo no Sul global. São Paulo: Boitempo, 2017.

lema de "somos os 99% contra o 1%[109]", como reação ao capitalismo neoliberal por meio da reinvindicação da lógica do comum[110] nas redes, ocupações, levantes e revoltas[111] que formaram o mais recente ciclo global de lutas de um *cidadanismo democrático*[112], tendo início na Primavera árabe e passando pelas acampadas, indignados, *occupys*, e aqui no Brasil nas Jornadas de Junho de 2013. Lembremos o poeta, que anunciava que nunca houve tanta revolta como hoje[113], nem tanta juventude em ebulição política, cabe, portanto, respondermos ao anseio procriador do mundo com um poder destituinte de soberania popular. Nesse sentido, as ruas indicam que parece plausível retomar uma utopia que seja irrealista de toda uma prévia tradição socialista, isto é, que seja de fato anticapitalista e antissistêmica, que rompa com uma reticência quanto ao socialismo e recupere por meio de uma democracia radical a ideia da revolução no século XXI, não na forma messiânica e apocalíptica ainda presente numa nostalgia totalitária, mas nos mesmos termos que Castoriadis sugeria em uma entrevista, de uma autoinstituição da sociedade:

---

[109] No Brasil essa dimensão simbólica local se traduziu na defesa de estratos subalternos da população como negros, mulheres e índios, nas lutas "somos todos Amarildo", "somos Guarani_Kaiowá", e mais recente, "somos todos Marielle".

[110] Cf. DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**, trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016 DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. Post Scriptum sobre a Revolução do século XXI. In: **Comum** – Ensaio sobre a revolução no século XXI. Boitempo, São Paulo: 2017

[111] CLOVER, Joshua **Riot. Strike. Riot:** The New Era of Uprisings Verso, New York, 2016. STENGERS, Isabelle. **O tempo das catástrofes,** trad. Eloisa Araújo, São Paulo, Cosac Naify, 2015

[112] GERBAUDO, Paolo. **The mask and the flag**: Populism, Citizenism and Global Protest Oxford University Press: 2017.

[113] "Eu ouvi a conversa dos falantes, a conversa sobre o início e sobre o fim, Mas não falo nem do início nem do fim. Nunca houve mais iniciativa do que há agora, Nem mais juventude ou idade do que há agora, E jamais haverá mais perfeição do que há agora, Nem mais paraíso ou inferno do que há agora, O anseio, o anseio, o anseio, Sempre o anseio procriador do mundo." Walt Whitman

> A revolução não significa nem guerra civil nem um banho de sangue. A revolução é uma mudança de certas instituições centrais da sociedade mediante a atividade da própria sociedade: uma autotransformação da sociedade em curto espaço de tempo[114]

Com efeito, essa aproximação a um pensamento revolucionário não está longe de uma Teoria Crítica, ele pode ser localizado no entusiasmo de Marcuse com a luta pelos direitos civis, e até mesmo em uma passagem a ser encontrada na própria teoria honnethiana. Se pensarmos na hipótese de Honneth de uma revolução normativa[115], ou seja, uma mudança radical na ordem moral da sociedade pela instituição de novas instituições e uma crítica radical das velhas estruturas, como procedeu Honneth ao analisar a passagem das sociedades arcaicas para as sociedades modernas na instituição de um novo horizonte normativo com ideias de autodeterminação e autorrealização democrática. Nossa aposta é que essa via poderia ser frutífera como um projeto socialista que reúna grupos contra a hegemonia conservadora e com isso possa ruir com uma imaginação política e institucional reonovada a "Revolução Neoliberal"[116] que operou uma mudança estrutural na esfera pública e nos deixou no estado em que estamos:

> Os "vencedores" da mudança estrutural neoliberal do capitalismo nas últimas décadas

---

[114] DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian., **Comum**. São Paulo: Boitempo 2017, p. 656.

[115] FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?** A politica lphilosophical exchange. London: Verso. 2003. Sobre o desenvolvimento dessa ideia Cf. SCHAUB, J. "Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: Normative reconstruction as method of critical theory". **Critical Horizons**, Vol. 16, Nr. 2, pp. 107-130, 2015

[116] HARTMANN, Martin. HONNETH, Axel. Paradoxes of capitalism. **Constellations,** vol. 13. Issue 1. 2006 Cf. DUMÉNIL Gerard., LÉVY Dumenil., **The Crisis of Neoliberalis**m, Harvard University Press. 2011

> foram bem-sucedidos na ressignificação semântica dos parâmetros centrais das esferas do direito e da economia a tal ponto que estes, em seu significado normativo, estão adaptados quase exclusivamente às respectivas chances de aquisição daquele grupo[117].

Tal ressignificação esvaziou o conteúdo emancipatório da luta social por reconhecimento, transformando essa dinâmica numa barbarização dos conflitos sociais com ascensão de populismos de direita e outras patologias políticas. De modo a reverter essa quadro, devemos ter em vista as faíscas de liberdade social existente ou de manifestações do *comum*[118] como um "novo espirito do socialismo", para com isso superar a barbárie e o retrocesso democrático do capitalismo realmente existente calcada na ideológica e autoafirmativa lógica do desempenho e da performance neoliberal, sem deixar de lado a dimensão estratégica que os paradoxos contidos nesse processo emancipatório nos apontam dialeticamente. Pois, como diria Walter Benjamin[119], a revolução não é a locomotiva da história, mas o freio de emergência contra uma destruição mais generalizada.

## Referências bibliográficas:

BROWNE, Craig. Hope, critique, and utopia. In **Critique Today**. (org. Robert Sinnerbrink.). Brill, 2006

[117] HONNETH, Axel. Barbarizações do conflito social. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 154-176, jan.-abr. 2014P.174

[118] DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian.**Comum** – Ensaio sobre a revolução no século XXI. Boitempo, São Paulo: 2017

[119] LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêncio**, Boitempo 2005, p. 93-94

HABERMAS, Jurgen. Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v.26, p. 100-113, 1990

_____. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. **Novos Estudos CEBRAP Nº 30**, julho de 1991 pp.43-61

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de janeiro: tempo brasileiro, 1997

_____. **O discurso filosófico da modernidade.** Doze Lições. Trad. Luiz Sergio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

_____. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria e Práxis**: estudos de filosofia social. Tradução e apresentação Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013

_____. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Tradução Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp,2014ª

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução e apresentação. Denilson Luis Werle, São Paulo: Editora Unesp,2014b

_____. **A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V**. tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HARTMANN, Martin. HONNETH, Axel. Paradoxes of capitalism. Constellations, vol. 13. Issue 1. 2006

HONETH, Axel. **Luta por reconhecimento.** A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34. 2003

_____: **O direito da liberdade.** Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes,2015.

_____: **Ideia do socialismo**. Lisboa: Edições 70. 2017.

MELO, Rúrion (org.). **A teoria crítica de Axel Honneth:** Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013

RYAN, Philip Discourse, Democracy (and Socialism?): A Reading of Habermas's Between Facts and Norms, **Studies in Political Economy**, 60:1, 121-138, 1999

PINZANI, Alessandro. Teorias políticas tradicionais e teoria crítica. In: Lua Nova, São Paulo. 102:57-91, 2017

ZIZEK, Slavoj. **The Courage of Hopeles sness.** A year of acting dangerously. Penguin: 2017

# O papel da Democracia no pensamento de Amartya Sen

Tiago Mendonça dos Santos[1]

Este trabalho tem por objetivo investigar qual é o papel e a importância para a democracia dentro da abordagem das *capabilities*[2], na forma como ela foi construída por Amartya Sen.

Embora Sen não possa ser declarado exatamente um teórico da democracia, o autor destaca um papel especial à democracia no combate à pobreza extrema e episódios de fomes coletivas. Como destaca Rubin[3], a declaração de Sen de que não há problemas de fomes coletivas em sociedades que possuem instituições democráticas e que garantem a liberdade de imprensa tornou-se uma das mais citadas e reproduzidas declarações nas abordagens sobre o combate à fome e sobre a importância da democracia e dos valores democráticos para todos países. Além desses resultados imediatos, o autor põe a democracia como um aspecto central para a realização de certas *capabilities* dos indivíduos, tendo em vista que a democracia é o foro onde questões de justiça social e distributiva são resolvidas, inclusive a definição de quais

---

[1] Doutorando em Filosofia pelo PPGFilosofia – UFSC

[2] Optou-se pela manutenção do termo em inglês *capabilities*, tendo em vista que este termo na língua inglesa, mais ainda, no pensamento de Sen tem um significado mais abrangente do que capacidade (*capacity*), envolvendo não somente a capacidade, mas também a habilidade (*ability*) necessária para realizar um determinado *functioning*. Ao longo deste capítulo o significado de *capability* será melhor explicado.

[3] RUBIN, 2009.

são os functionings valorizados por uma comunidade, que implicarão na definição de quais *capabilities* serão promovidas pela ação pública e quais não.[4]

Em linha com este segundo argumento, destaca-se que Sen[5] manifestou-se contrário à proposta de se determinar uma lista das principais *capabilities* humanas definidas em termos teóricos, como propôs Nussbaum[6], por entender que é papel de cada sociedade construir um consenso democrático sobre quais são as *capabilities* que deverão ser priorizadas, de modo que cabe à razão pública, manifesta a partir do processo democrático, definir quais são as *capabilities* que importam para o grupo de cidadãos.

Dessa forma, mesmo que em Sen não haja uma teoria sobre o que é a democracia, o autor aporta alguns dos aspectos que fazem da democracia um importante modelo de governar a sociedade que permita a todos a escolha de uma vida que considere de valor, razão pela qual o autor propõe se enquadrar na tradição de defensores da democracia deliberativa[7].[8]

Para compreender o papel da democracia no pensamento do autor, neste trabalho elaboraremos na primeira seção uma breve incursão na vertente de Sen da *abordagem* das *capabilities*. Na segunda seção será apresentado o embate entre Sen e Nussbaum sobre a discussão a quem cabe a definição das *capabilities* relevantes, que, como veremos, para Sen é papel da democracia. Trilhado este caminho, na terceira seção serão apresentadas as razões de Sen para a importância das liberdades civis e políticas para Sen. Por fim, na quarta seção será

[4] SEN, 2010, 2011a, 2017a, b.

[5] SEN, 2004a, 2011a.

[6] NUSSBAUM, 2000, 2003, 2011, 2013.

[7] A democracia deliberativa concebe a democracia não somente como mecanismo para a agregação de interesses estabelecidos previamente ao processo político, mas sim como um processo de definição, pela razão pública, dos interesses coletivos, a democracia é considerada o governo pela discussão entre os iguais. Podemos citar como representantes desta vertente autores como John Ralws, Jürgen Habermas, Iris Marion Young, Seyla Benhabib, Joshua Cohen, dentre outros. WERLE; MELO, 2007.

[8] SEN, 2011a, 2017a.

finalmente debatido o papel da democracia no pensamento de Sen. Ao final, faremos uma avaliação geral das propostas de Sen, considerando especialmente os limites da solução proposta pelo autor.

## I - A abordagem das *capabilities* de Amartya Sen

A proposição da abordagem das *capabilities* de Sen se encontra relacionada com os escritos do autor nos anos 1980, momento em ele passou a integrar seus trabalhos acerca da pobreza e da fome, com as suas críticas ao utilitarismo[9] e aos seus reflexos na teoria econômica do bem-estar[10].[11]

Sen[12] parte da distinção entre duas perspectivas sobre uma pessoa: o bem-estar e a agência, considerando que ambas possuem sua relevância para a avaliação individual de estados e de ações. Cada um desses aspectos corresponde, também, a um determinado tipo de liberdade. O aspecto da agência envolve a capacidade individual para estabelecer objetivos, comprometimentos e valores, enquanto que o aspecto do bem-estar se relaciona com a satisfação das necessidades pessoais, envolvendo considerações sobre a felicidade ou prosperidade. Dessa forma, o aspecto do bem-estar abrange as realizações e

[9] Sen não explicita diretamente contra qual teoria utilitarista ele dirige seus argumentos, havendo poucas referências a autores em suas obras à exceção de Mill, contra quem Sen não chega a dirigir objeções, embora também não faça muita alusão ao Mill utilitarista e Bentham, que geralmente é criticado. Podemos caracterizar, no entanto, o utilitarismo criticado por Sen como aquele que ingressou na teoria econômica e nela serviu de base para a economia marginalista de Jevons, Menger e Walras e neoclássica de Marshall e Pigou, tratando-se das propostas de Bentham e seus seguidores. SEN, 1999c, 2001, 2010.

[10] "A economia do bem-estar é o ramo da análise econômica que se preocupa com a descoberta de princípios para maximizar o bem-estar social". BRUE, 2006, p. 393. Nela destacam-se as contribuições de Walras, Pigou e Pareto.

[11] Três escritos de Sen marcam essa passagem, *Equality of What?* de 1980, e outros dois textos publicados originalmente em 1985, *Commodities and capabilities e Well-being, agency and freedom*.

[12] SEN, 1985, 1999c, 2010.

oportunidades do indivíduo no contexto de sua vantagem pessoal, enquanto que a condição de agente vai além e permite examinar as realizações e oportunidades em termos de outros objetivos e valores.

Para Sen[13] ambos aspectos, a agência e o bem-estar, são interdependentes, embora seja relevante distingui-los especialmente com a finalidade de expandir a noção de realização individual, para que ela não se restrinja à análise em termos de bem-estar. Dessa forma, ressalta-se que nem todas as atividades de uma pessoa são dirigidas à maximização do bem-estar, como propõem os utilitaristas ou mesmo os economistas do bem-estar. O bem-estar, nesse sentido, não é uma base informacional suficiente para explicar, por exemplo, a ação de uma pessoa que abre mão da sua própria vantagem em favor de algum outro valor como o auxílio a uma outra pessoa ou em do seu senso de cidadania ou de patriotismo.[14]

Enquanto o aspecto do bem-estar é particularmente importante para se avaliar questões de justiça distributiva, considerando-se o que cabe a cada pessoa em termos de uma vantagem individual, o escopo da agência é mais amplo "[...] incluindo a valorização de várias coisas que ela [a pessoa] gostaria que acontecessem e a capacidade de formar esses objetivos e realizá-los"[15].

Boa parte da crítica de Sen à economia do bem-estar se dirige ao fato de que a sua premissa da racionalidade autointeressada dos agentes econômicos acabou por retirar da análise econômica o aspecto da condição de agente dos indivíduos.[16] O aspecto da agência permite incluir na análise não somente o bem-estar pessoal, mas também as

---

[13] SEN, 1999c.

[14] Sen cita alguns exemplos para caracterizar esta distinção. Uma pessoa que luta pela independência de seu país, quando consegue alcança-la, pode ficar mais feliz, aumentando o seu bem-estar, mas é a independência alcançada a principal realização, a felicidade é apenas uma consequência, de modo que não se pode afirmar que a luta pela independência ocorreu na busca por um aumento no bem-estar. SEN, 1999c.

[15] SEN, 1999c, p. 75.

[16] Destaca-se que a crítica à racionalidade feita por Sen dirige-se especialmente à versão extremada assumida em boa parte da teoria econômica dominante. SEN, 1999b, c, 2011a, 2017a.

condições que uma pessoa tem de alcançar o que ela considera valioso, de modo que esta pessoa possa viver uma vida que ela valorize, não somente com base no seu bem-estar pessoal, mas também com outros valores ou objetivos que sejam por ela estimados, como a liberdade, certos direitos, autonomia etc.[17]

Sen[18] destaca dois tipos de liberdades, que se relacionam com os aspectos do bem-estar e da agência: para além da busca pela realização do bem-estar (*well-being achievement*), há uma liberdade de escolha das formas pelas quais esta realização ocorrerá, ou seja, há uma liberdade de bem-estar (*well-being freedom*). Da mesma forma, para além da realização ou manifestação da condição de agente (*agency achievement*), há uma liberdade para o exercício da agência (*agency freedom*). Esta conciliação entre a liberdade de escolha do que se quer realizar a disponibilidade dos meios necessários para realizar esta escolha fazem parte do cerne dos conceitos de *functionings* e *capabilities* dentro do pensamento de Sen.

Para Sen[19] o aspecto da agência e da liberdade da agência estão relacionados a uma visão da pessoa como um agente responsável. As pessoas ingressam na relação com as demais não somente como pessoas preocupadas com a sua vantagem pessoal, mas também como pessoas cuja agência responsável deve ser reconhecida pelas demais pessoas. A avaliação da realização da agência se dá a partir do sucesso dessa pessoa em perseguir todos os objetivos que ela tem razão para buscar.

A respeito da integração entre agência e bem-estar Osmani[20] destaca que a relevância de um determinado espaço dependerá do contexto de avaliação. Enquanto o espaço do bem-estar pode ser justificado para tratar sobre políticas públicas ou nas avaliações a respeito da equidade ou justiça social, uma análise pautada na agência e na liberdade da agência se dirige à autonomia da pessoa para realizar os múltiplos objetivos que ela tem razão para valorizar.

Esta concepção bipartida dos aspectos da agência e do bem-estar e suas respectivas liberdades permite a incursão nos dois conceitos

[17] SEN, 2010.
[18] SEN, 1999c, 2001, 2010.
[19] SEN, 1985, 1993.
[20] OSMANI, 2009.

basilares da abordagem das *capabilities*, tendo em vista que os *functionings* representam a realização do bem-estar, enquanto as *capabilities* se referem à liberdade do bem-estar.

O bem-estar de uma pessoa, para Sen[21], pode ser concebido como a qualidade do seu estado pessoal, ou seja, em termos do que esta pessoa pode fazer ou como ela pode estar (*doings and beings*). Estes são os *functionings* de uma pessoa, sendo que a vida é composta por um conjunto de *functionings* inter-relacionados, que compreendem estados (estar bem nutrido, saudável, não ter vergonha da simplicidade das suas vestimentas) e atividades (comer, ler, ver, etc.) das pessoas. Os functionings variam de coisas elementares como estar adequadamente nutrido, livre de doenças evitáveis, ou ainda da morte prematura, compreendendo também ações ou estados mais complexos, como participar da vida em comunidade, ser feliz, ter respeito próprio, etc. "A asserção é de que os *functionings* são constitutivos do 'estado' [*being*] de uma pessoa, e uma avaliação do bem-estar tem de assumir a forma de uma apreciação desses elementos constituintes"[22]

É do conceito de *functioning* que se deriva o conceito de *capability*, podendo-se compreendê-la como o conjunto de condições que permitem os *functionings* cuja realização é factível para uma pessoa:

> No espaço dos functionings qualquer ponto, representando uma n-ésima dos functionings reflete uma combinação dos modos de estar e fazer [*doings and beings*] relevantes a serem exercitados. A capability é um conjunto dessas n-ésimas de functionings, representando os vários modos de estar e fazer, sendo que qualquer uma dessas (combinação), pode ser escolhida pela pessoa.[23]

[21] SEN, 1993, 2001, 2010.
[22] SEN, 2001, p. 79, tradução modificada.
[23] SEN, 1993, p. 37, tradução nossa.

A *capability*, nessa formulação, é compreendida como uma espécie de liberdade substantiva, que permite ao indivíduo realizar combinações alternativas de *functionings* e de escolher aquela que for de sua preferência, ou seja, uma liberdade para se ter estilos de vida diversos.[24] Por essa razão o conceito de *capability* acaba por ser elementar para se compreender a perspectiva de Sen a respeito da liberdade, no particular, na relação da liberdade com o bem-estar de uma pessoa. Rego e Pinzani[25] destacam que a *capability* não se limita à noção de capacidade (*capacity*), nem à noção de habilidade (*ability*), mas abrange ambas, além dos estados mentais e outros estados subjetivos, como estar saudável, ser alfabetizado, etc., e inclui também circunstâncias externas. Dizer que alguém possui a *capability* de mudar-se para outra cidade não significa apenas o fato de que ela pode se mudar fisicamente, que é capaz de fazer esta mudança, mas implica na consideração das opções reais que a pessoa possui para fazê-lo.

O conjunto de *functionings* que uma pessoa efetivamente realiza é classificado por Sen[26] como o seu vetor de *functionings* e consiste na representação numérica da quantidade ou do grau de *functionings* que podem ser usufruídos por uma pessoa. Já o conjunto de *capabilities* (*capabilities set*) consiste no conjunto de vetores de *functionings* alternativos que uma pessoa pode escolher. Enquanto o vetor de *functionings* reflete as realizações que uma pessoa faz, o conjunto de *capabilities* representa a liberdade que a pessoa possui para realizar combinações alternativas de *functionings*.

Os conceitos de *functioning* e de *capability* são mais explicitados por um dos exemplos apresentados por Sen[27]. Existe uma diferença entre uma pessoa abastada faz jejum por convicções pessoais, por exemplo, uma certa crença religiosa, e uma outra pessoa que é pobre e que passa fome. A pessoa abastada pode ter a mesma realização de *functionings* que a pessoa destituída, quanto ao fato de comer ou de se nutrir, mas o jejuador possui um conjunto de *capabilities* maior do que a pessoa destituída, pois ele *pode* escolher entre comer bem ou passar

[24] SEN, 1985, 1993, 2001, 2010.
[25] REGO; PINZANI, 2014.
[26] SEN, 1985, 2010.
[27] SEN, 2001, 2010.

fome, opção que provavelmente não se encontra disponível à pessoa desprovida. Logo, um religioso que opta por jejuar exerce a sua liberdade de escolha dos *functionings* que são mais valiosos para ele, enquanto que a pessoa destituída não tem esta margem de escolha. Desse modo, ao analisar os conjuntos de *capabilities* das pessoas torna-se possível uma análise mais rica dos *functionings*, considerando-se as escolhas que são feitas pelas pessoas. Nessa análise considera-se não somente a realização do bem-estar, mas também a liberdade do bem-estar.

A *capability* envolve as combinações alternativas de *functionings* cuja realização é factível para uma pessoa, a liberdade de realizar *functionings*. Analisando-se essa assertiva no exemplo apresentado, nota-se que o jejuador possui uma maior liberdade do que o desprovido, visto que o seu conjunto de *capabilities* é maior, de modo que eles podem escolher entre diferentes *functionings*.[28]

A questão central na avaliação do bem-estar de uma pessoa, para a proposta seniana, é a capacidade de realizar *functionings* que são valiosos para a própria pessoa. Reforça-se, dessa forma, a importância não somente da realização do bem-estar (realizar um *functioning* valioso), mas também da liberdade de bem-estar, entendida como a *capability* para realizar esses *functionings* a partir de uma avaliação de diferentes combinações de *functionings* alternativos que poderiam ser escolhidos.[29]

A perspectiva de Sen sobre como as pessoas vivem, embora parta do indivíduo, não cai em uma simples generalização de que todas as pessoas satisfazem os mesmos níveis de *functionings* e são dotadas das mesmas *capabilities*, como fizera a teoria do bem-estar baseada nas comparações interpessoais de bens ou utilidades. Para Sen[30] a simples comparação entre as *capabilities* ou entre os *functionings* realizados por diferentes pessoas não é uma medida fiel de como essas pessoas vivem ou do que elas fazem. Assim, ao comparar o consumo de pão por duas pessoas, não se possui informações suficientes apenas considerando a quantidade de pães que são escolhidas por essas pessoas. Essas

[28] SEN, 2010.
[29] SEN, 1985, 2001.
[30] SEN, 1999a.

características decorrem das diferenças nos fatores de conversão da renda em *capabilities*.

Nesse sentido, destaca-se que uma pessoa que possui algum tipo de deficiência física pode possuir um acesso a bens maior e ainda assim ter menos chances de viver uma vida normal, perseguindo os objetivos que ela valorizar, do que um indivíduo fisicamente capaz que possui um acesso menor à renda. Ou ainda, uma pessoa mais idosa ou mais propensa a doenças pode ter acesso a *capabilities* menores do que uma pessoa mais jovem ou saudável.[31]

Os chamados fatores de conversão envolvem tanto aspectos individuais, quanto sociais que resultam em diferenças nas condições que uma pessoa tem de converter os bens que ela possui em *capabilities*. Sen[32] destaca cinco principais fontes de variação entre diferentes pessoas: a) heterogeneidades pessoais; b) diversidades no ambiente físico; c) variações no clima social; d) diferenças de perspectivas relacionais; e) distribuição na família. Robeyns[33] destaca que ao reconhecer a importância dos fatores de conversão a abordagem das *capabilities* contempla a diversidade humana de duas formas, ao focar nas pluralidades de *functionings* e de *capabilities* que podem ser escolhidas pelas pessoas e por explicitamente focar nos diferentes fatores de conversão dos bens e recursos em *capabilities*, assim como nos aspectos institucionais e sociais que também afetam nos fatores de conversão das diferentes pessoas.

## II – A quem cabe a definição das *capabilities* que importam? Sen contra Nussbaum

Apresentada a abordagem das *capabilities*, nesta segunda seção focaremos o debate entre Sen e Nussbaum a respeito dos limites da

[31] SEN, 1980, 2001, 2010.
[32] SEN, 2010, 2011a.
[33] ROBEYNS, 2005b.

teoria no sentido de definir quais são os *functionings* e as *capabilities* que são relevantes.

Para Nussbaum[34], é papel do teórico definir quais são as *capabilities* que são moralmente relevantes. Nesse sentido, a autora propõe uma lista de *capabilities* básicas, sem as quais um ser humano não pode ter condições de se desenvolver plenamente.

Nesse espírito, boa parte do esforço teórico de Nussbaum[35] se dirige à proposição, e à defesa, de uma lista de *capabilities* básicas que deveriam ser garantidas a todos cidadãos de todos os Estados, para que assim eles pudessem escolher as vidas que eles mesmos valorizassem. Para a autora, ao não especificar tal lista a abordagem das *capabilities* poderia incorrer nas mesmas limitações das demais propostas que ela critica. Desse modo, uma lista objetiva de *functionigs* básicos poderia ter o poder de criticar as avaliações dos *functionings* realmente escolhidos pelas pessoas de uma maneira mais robusta do que o procedimento de avaliação dos diferentes *functionings* e *capabilities* proposto por Sen. De acordo com a autora:

[...] Sen deve ser mais radical do que ele tem sido nas suas críticas à abordagem utilitarista do bem-estar, introduzindo uma avaliação normativa dos *functionings* humanos e descrevendo o procedimento de avaliação objetiva pelo qual *functionings* podem ser avaliados pela sua contribuição à vida boa humana.[36]

Sen[37] evita seguir a mesma trilha de Nussbaum. O autor considera a interpretação aristotélica de Nussbaum como um dos possíveis usos da abordagem das *capabilities*, que estava comprometido com uma concepção de bem previamente definida. No entanto, para ele esta particular interpretação conviveria com outros possíveis usos da abordagem. Sen ressalta, ainda, que ele próprio não estava desejoso de aderir a um determinado caminho específico, como fizera Nussbaum.

---

[34] Não discutirei nesse texto a lista de *capabilities* proposta por Nussbaum.
[35] NUSSBAUM, 2000, 2011, 2013.
[36] NUSSBAUM, 1987, p. 40, tradução nossa.
[37] SEN, 1993.

Sob essa perspectiva, Sen[38] destaca a diferença entre elaborar uma teoria geral sobre o espaço de avaliação dos objetos-valor, e uma teoria que define quais são efetivamente os objetos-valor. Para ele, um exercício não pressupõe o outro, sendo, portanto, possível elaborar uma teoria que define o espaço de avaliação, o qual poderá ser preenchido com base nas muitas concepções de bem. É nesse mesmo sentido que o autor defende que a abordagem das *capabilities* serve como uma base informacional da justiça, ou seja, serve como uma especificação de quais categorias estão envolvidas na avaliação da justiça[39], embora essa abordagem não constitua propriamente uma teoria da justiça.[40]

Desse modo, para essa posição inicial de Sen, uma lista de *capabilities* deveria depender do contexto em que se está analisando, entendendo-se por contexto não somente as configurações socioeconômicas ou mesmo geográficas do local que será avaliado. A lista varia de acordo, também, com o próprio escopo da investigação.[41] Além disso, como destaca Robeyns[42], a questão crucial na seleção das *capabilities* é como fazê-lo sem impor uma doutrina moral abrangente sobre a boa vida às demais pessoas.

Nussbaum[43] critica essa posição inicial de Sen. Para a autora, a relutância de Sen em elaborar uma lista das *capabilities* é uma limitação do seu pensamento, dificultando seu projeto de definir uma teoria da justiça social, pois para o sucesso dessa empreitada é necessária: "[...] uma avaliação prévia que estabeleça quais [*capabilities*] são boas, e, entre

---

[38] SEN, 1993, 2001, 2010.

[39] Como destaca Sen: "[...] a verdadeira 'essência' de uma teoria da justiça pode, em grande medida, ser compreendida a partir de sua base informacional: que informações são – ou não são – consideradas diretamente relevantes". SEN, 2010, p. 82.

[40] "Na apreciação 'baseada na *capability*' [*capability-based assessment*] da justiça, as pretensões individuais não devem ser avaliadas em termos dos recursos ou bens primários que as pessoas respectivamente detêm, mas pelas liberdades que elas realmente desfrutam para escolher as vidas que elas têm razão para dar valor. É esta liberdade real que é representada pela *capability* de uma pessoa para realizar várias combinações alternativas de *functionings*". SEN, 2001, p. 136.

[41] ROBEYNS, 2003, 2005a.

[42] ROBEYNS, 2009.

[43] NUSSBAUM, 2003.

as boas, quais são as mais centrais, isto é, as mais claramente envolvidas na definição das condições mínimas para uma vida humana digna"[44]. Esta lista teria o papel de dizer qual seria o nível mínimo de *capabilities* que os cidadãos de uma sociedade justa deveriam ter.

Sen[45] responde às críticas de Nussbaum com uma outra linha argumentativa que fundamenta a abstenção do teórico em definir quais são as *capabilities* relevantes, linha esta que entendemos como mais robusta e que envolve diretamente o papel da democracia. Para o autor, o processo de definição das *capabilities* básicas necessita ser submetido à razão pública[46] e à discussão, de modo que é papel da democracia definir quais são as *capabilities* julgadas como as mais importantes para uma determinada sociedade. Nas palavras do autor, o problema de uma lista de *capabilities* é justamente confiar ao teórico, sem qualquer discussão geral, o papel de predeterminar quais são os aspectos mais importantes da vida humana: "Ter uma lista fixa, emanada inteiramente da teoria pura é negar a possibilidade de uma participação pública sobre o que deveria ser incluído e porque"[47].

Nussbaum[48] não nega papel à razão pública em sua teoria, mas para a autora a lista de *capabilities* é submetida à razão pública somente *a posteriori*. Para ela, é na fase de implementação da lista em cada sociedade que os seus cidadãos poderão participar para dar maior substância ao conteúdo já previamente definido na lista. Sen[49], por outro lado, considera que este exercício de já entregar uma estrutura

---

[44] NUSSBAUM, 2013, p. 204.

[45] SEN, 2004a.

[46] Em *A ideia de razão pública revisitada* Rawls afirma que tal a razão é pública em três maneiras: "[...] como a razão de cidadãos livres e iguais, é a razão do público; seu objeto é o bem público, no que diz respeito a matérias de justiça política fundamental, cujas questões são de tipos: elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; sua natureza e conteúdo são públicos e expressos na argumentação pública por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se supõe que satisfaçam o critério de reciprocidade". RAWLS, 2016, p. 524-525.

[47] SEN, 2004a, p. 77, tradução nossa.

[48] NUSSBAUM, 2000, 2003, 2011, 2013.

[49] SEN, 2004a.

"pré-moldada" dos diversos aspectos que deverão ser priorizados é em si um processo de rejeição da liberdade dos cidadãos, sujeitando desta maneira a democracia e a ampla capacidade de participação popular às prioridades definidas pelo filósofo. "O que eu sou contra é fixar uma lista cimentada de *capabilities*, que é absolutamente completa (nada poderia ser adicionado a ela) e totalmente fixa (não poderia responder à razão pública e à formação dos valores sociais"[50].

Podemos afirmar que este tipo de argumento apresentado por Sen é aplicável a Nussbaum, pois, como destaca Jaggar[51] a proposta da lista da autora apresenta problemas tendo em vista que, embora Nussbaum afirme que o conteúdo da sua lista é amplamente aceito, ela aparenta possuir o controle final sobre o seu conteúdo. Além disso, embora ela reconheça que exista divergências quanto ao conteúdo da sua lista, ela raramente apresenta, quais foram estas objeções, nem debate as razões que ela utilizaria para tanto manter, quanto excluir *capabilities* da sua lista. Desse modo, é o filósofo (especialmente o filósofo ocidental) que assume quais crenças são confiáveis e quais não e que determina quais são os aspectos que devem ser albergados na lista de *capabilities*, como realizações humanas fundamentais, e quais não devem integrá-la.[52]

Desse modo, para Sen[53] o papel da teoria é apontar qual é o espaço e qual é o procedimento para a avaliação dos diferentes *functionings* e *capabilities*. No entanto, não é papel do teórico definir quais são as *capabilities* relevantes a serem priorizadas, meramente do ponto de vista teórico, sem levar em conta o que as pessoas entendem como mais importante para si mesmas ou o que elas valorizam. "Isso

[50] SEN, 2004a, p. 78, tradução nossa.
[51] JAGGAR, 2006.
[52] Jaggar destaca que ele não encontrou nas diversas obras de Nussbaum algum momento em que ela questiona a sua própria autoridade para decidir quais itens deveriam ser incluídos ou não na sua lista. "Ela não expressa nenhuma desconfiança acerca do fato de que, ao tomar controle da lista, ela assume a prerrogativa de não apenas determinar a importância filosófica da contribuição dos outros, mas também de avaliar seu valor moral, decidindo, então, quais opiniões deveriam ser respeitadas e quais deveriam ser rejeitadas como incorretas ou corruptas". JAGGAR, 2006, p. 314, tradução nossa.
[53] SEN, 2004a.

não seria apenas uma negação do alcance da democracia, mas também um equívoco sobre o que a teoria pura pode fazer, completamente divorciado da realidade social particular, que qualquer sociedade em particular enfrenta"[54].

Uma das vantagens da abordagem das *capabilities*, na forma como ela é defendida por Sen, é justamente não definir quais são os *functionings* valiosos, sob uma perspectiva universalista. Os indivíduos têm liberdade para definirem quais são os *functionings* valiosos para eles mesmos, a partir de um exercício reflexivo. Do mesmo modo, ao se lidar com questões de interesse de um grupo de pessoas, a definição do leque de *functionings* a ser valorizado dependerá de um exercício de avaliação social, como ocorre, por exemplo, nos casos do combate à pobreza. A resolução desse tipo de problema "[...] é um exercício de 'escolha social', e requer discussão pública e entendimento e aceitação democráticos. Não se trata de um problema especial associado apenas ao uso do espaço dos *functionings*"[55].

Em *DL* Sen destaca a existência de uma certa tensão entre tecnocracia e democracia na seleção dos pesos entre diferentes *functionings*.[56] Podemos estender esta relação para uma tensão também entre teoria e democracia.[57] A tensão entre tecnocracia e democracia se faz manifesta na busca por se retirar dos cidadãos a definição de quais são as prioridades da ação pública, conferindo-se tal papel a determinadas pessoas que definiriam uma fórmula supostamente correta, contra a qual "[...] pessoas razoáveis não possam objetar"[58], sejam elas agentes estatais, sejam cientistas ou filósofos. Sen rejeita a viabilidade desse tipo de definição externa, sem dar voz às pessoas, uma vez que a questão de valoração e julgamento de quais são os *functionings* relevantes e de quais devem ser seus pesos relativos é objeto de um julgamento de valor, não de alguma tecnologia impessoal. Negar às pessoas a possibilidade de definir quais são os *functionings* que elas

[54] SEN, 2004a, p. 78, tradução nossa.
[55] SEN, 2010, p. 109.
[56] SEN, 2010.
[57] SEN, 2004a.
[58] SEN, 2010, p. 110.

valorizam é negar a condição de agente dessas pessoas, que é um outro aspecto central, como já debatido na seção anterior.

Com base nessa perspectiva Sen concebe que os indivíduos têm condições para, com oportunidades sociais adequadas melhorarem suas vidas e ajudar uns aos outros. Assim, tais indivíduos não precisam "[...] ser vistos sobretudo como beneficiários passivos de engenhosos programas de desenvolvimento. Existe, de fato, uma sólida base racional para reconhecermos o papel positivo da condição de agente livre e sustentável – e até mesmo o papel positivo da impaciência construtiva"[59].

## III –O papel das liberdades civis e políticas

A partir de Desenvolvimento como Liberdade (DL) Sen passa a dar ênfase à importância da democracia dentro do seu pensamento. O debate sobre a democracia parte de três elementos considerados importantes pelo autor. O primeiro é o diagnóstico de que um número imenso de pessoas em todo o mundo são vítimas de várias formas de privação de liberdade, que refletem na frustração dos seus *functionings*. As fomes coletivas, a subnutrição, a carência de acesso a serviços de atenção básica à saúde, ao saneamento básico ou a água tratada maculam diversas comunidades, podemos dizer, no Brasil e no mundo. Até mesmo em países considerados desenvolvidos a longevidade e as oportunidades de vida de certos grupos estão em níveis compatíveis com os de países em desenvolvimento.[60] Do mesmo modo, não se pode ignorar a desigualdade entre mulheres e homens e os reflexos decorrentes da carência de liberdades substantivas para as mulheres.

---

[59] SEN, 2010, p. 26.

[60] Estes aspectos são demonstrados a partir de dados empíricos no estudo que compõe o apêndice de *Commodities and Capabilities*. Sen aprofunda esse tipo de discussão em *DL*, demonstrando, por exemplo, que certas estatísticas mostram que a qualidade de vida é melhor para os habitantes de Kerala, na Índia, do que para a comunidade afrodescendente estadunidense. SEN, 1999a, 2010.

Em segundo lugar, destaca-se a resposta de Sen a Nussbaum a respeito de quem deve ser responsável pela definição dos *functionings* e das *capabilities* que importam. Como visto na seção anterior, enquanto Nussbaum assume para si este papel, propondo a sua lista de *capabilities* básicas, Sen confere tal responsabilidade aos cidadãos, que fazem isso através da deliberação pública, o que envolve diretamente a democracia.

Em terceiro lugar, destaca-se o enfrentamento, pelo autor, de argumentos segundo os quais a liberdade política e os direitos civis básicos são uma espécie de "luxo" que apenas sociedades consideradas avançadas podem ter, tese que fundamenta a ideia de que sistemas políticos autoritários são necessários para a promoção do desenvolvimento econômico.[61] Para essa visão, primeiro seria necessário enriquecer um país, para posteriormente conferir maiores direitos e liberdades, pois as necessidades econômicas são mais prementes que as demais. Sen[62] destaca que esta linha de análise possui a retórica: "o que deve vir primeiro – eliminar a pobreza e a miséria ou garantir liberdade política e direitos civis, os quais, afinal de contas, têm pouca serventia aos pobres?". Ainda nessa linha, destacam-se outros argumentos que entendem que a defesa da democracia para os países orientais é uma espécie de imposição da cultura ocidental a estes países, o que se baseia na crença de que a experiência democrática é um fruto do pensamento exclusivamente ocidental.[63]

A resposta de Sen para esse tipo de raciocínio está baseada na tese central de *DL*, de que tanto a liberdade política, quanto as liberdades civis são importantes por si mesmas, como elementos constitutivos da liberdade humana, ou seja, elas possuem um valor intrínseco, assim como elas são instrumentos que possibilitam a realização dos *functionings* que são valiosos à pessoa. As liberdades civis e políticas são tanto os meios, quanto os fins do desenvolvimento humano. Nessa perspectiva, as liberdades políticas são importantes também para a realização das necessidades econômicas, pois estas dependem de discussões e debates públicos abertos, os quais para que

[61] SEN, 1997, 1999b, 2010.
[62] SEN, 2010, p. 194.
[63] SEN, 2003, 2011a.

possam ocorrer demandam a garantia de liberdades políticas e de direitos civis básicos.[64]

Para Sen[65], portanto, a intensidade das necessidades econômicas *aumenta* a urgência das liberdades políticas e dos direitos civis básicos, destacando-se, nesse sentido, três aspectos distintos das liberdades civis e políticas, o primeiro deles pode ser chamado de papel intrínseco, o segundo instrumental e o terceiro construtivo:

1) Papel intrínseco – as liberdades políticas e os direitos civis básicos têm uma importância *direta* para a vida humana, associada a *capabilities* básicas, como as relacionadas à participação política e social;
2) Papel instrumental – as liberdades políticas e os direitos civis básicos aumentam o grau em que as pessoas são ouvidas quando expressam e defendem suas reivindicações de atenção política, inclusive relacionadas às necessidades econômicas;
3) Papel construtivo – as liberdades políticas e os direitos civis básicos possuem um papel construtivo na definição do que são propriamente "necessidades" para uma determinada comunidade.

Sen[66] destaca que os defensores da precedência da satisfação das necessidades econômicas à concessão de liberdades políticas e de direitos civis tendem a se pautar em três argumentos, sintetizados a seguir: a) as liberdades e direitos tolhem o crescimento e o desenvolvimento econômico, razão pela qual países em desenvolvimento não podem garanti-las, antes de se tornarem nações ricas; b) se aos pobres fosse dada a oportunidade de escolher entre liberdades políticas e satisfação das necessidades econômicas eles

[64] É esta lógica argumentativa que, inclusive, sustenta o título do seu livro, a perspectiva do *Desenvolvimento como liberdade* concebe que: "As liberdades não são apenas os fins primordiais do desenvolvimento, mas também os meios principais" SEN, 2010, p. 52.
[65] SEN, 2010.
[66] SEN, 2010.

invariavelmente escolheriam a segunda alternativa, havendo uma contradição entre a prática da democracia e sua justificação: a opinião da maioria tende a rejeitar a democracia, quando dada essa escolha (esta pode ser considerada uma variante do primeiro argumento); c) a ênfase sobre liberdades formais e democracia é uma prioridade ocidental que contraria os "valores asiáticos", que supostamente são mais voltados à ordem e à disciplina.

Sen responde a essas três linhas de argumentação destacando: a) a carência de fundamentos empíricos que fundamentem os críticos das liberdades políticas e direitos civis e defensores da prioridade do crescimento econômico; b) a presença de uma retórica de fundo que sequer foi testada empiricamente e que se esquiva do debate público; c) o autor questiona, ainda, a proposição de que a democracia é um fenômeno eminentemente ocidental, tratando-se, segundo essa lógica, de uma imposição ideológica aos países orientais.[67]

Primeiramente, Sen destaca que os argumentos sobre a prioridade das necessidades econômicas sobre liberdades políticas e sobre direitos civis básicos carecem de fundamentação empírica robusta. Estudos demonstram que a correlação entre autoritarismo e desenvolvimento econômico ainda não pode ser estatisticamente confirmada, lançando-se verdadeiras dúvidas ao argumento de que um governo autoritário conduz sua nação ao crescimento e ao desenvolvimento econômico. Dessa maneira, esse argumento é mais um artifício retórico dos defensores de regimes autoritários, do que efetivamente uma tese suportada seja em uma teoria científica, seja em dados empíricos.[68]

Quanto ao segundo argumento, da indiferença dos pobres quanto aos seus direitos políticos, este se sustenta numa perspectiva de que os pobres são objetos, não sujeitos da política pública, e de que esta condição, para eles, seria desejável. No entanto, a questão que fica em aberto é a seguinte: como é possível pronunciar este resultado sem antes fazer um teste empírico? E como avaliar a pertinência deste enunciado

---

[67] SEN, 2010.

[68] v. nota 4 do capítulo 6 de *DL*. Sen cita diversos estudos empíricos que apontam para a ausência de sustentação desse tipo de argumento. SEN, 2010.

quando os cidadãos têm pouca oportunidade política para expressar suas opiniões sobre a questão e para contestar as afirmações daqueles que estão no poder? Sen[69] destaca especialmente os efeitos da eleição indiana de meados da década de 1970 sobre a abdicação de certos direitos civis e políticos para combater um estado de "emergência". Conforme o autor esta proposta foi fortemente rejeitada por um eleitorado marcadamente pobre, pondo em cheque esta segunda linha argumentativa.

O terceiro argumento, dos "valores asiáticos"[70], também se mostra um artifício retórico utilizado em geral por governos autoritários, tendo em vista que não se pode especificar quais são estes valores que seriam verificáveis nas diversas sociedades que integram o oriente (com as diversas culturas que compõem os diferentes países asiáticos, mais a intensa diversidade cultural dentro desses próprios países), caindo na generalização de que os países orientais priorizam a ordenação social à liberdade individual. Mas quais são estes valores? São os oriundos do confucionismo? Do budismo? Ou, ainda, do hinduísmo? No guarda-chuva da expressão "valores asiáticos" acabam-se agregando múltiplas culturas muito distintas umas das outras. Além disso, quando se busca substantivar esta espécie de exceção às liberdades políticas e civis, nota-se a dificuldade de generalizar uma crítica à importância destes valores para uma perspectiva do desenvolvimento individual.[71]

Sen[72] destaca que os governos e as pessoas que exercem o poder em um Estado têm incentivos para ouvir o que o povo deseja, se eles tiverem de enfrentar a crítica da sua população e buscar seu apoio nas eleições dentro de um sistema democrático. Nesse sentido, o direito à voz e à participação política é um importante instrumento para que as

---

[69] SEN, 2010.

[70] Sen destaca especialmente a atuação de Lee Kuan Yew, ministro das relações exteriores de Cingapura e da delegação chinesa na Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, realizada em Viena em 1993, na qual eles argumentaram que ocidente e oriente estão pautados em realidades e valores diversos, e que a promoção dos direitos humanos e da democracia era na realidade uma forma de ocidentalização do oriente. SEN, 1997, 2010.

[71] SEN, 2010.

[72] SEN, 1997, 1999b, 2010.

pessoas não vivam em privações. Segundo destaca o autor, nenhuma fome coletiva substancial ocorreu em um país independente, com alguma certa liberdade de imprensa. Episódios como a grande fome coletiva da Irlanda do séc. XIX, as fomes coletivas verificadas na Índia no período colonial, na China ou em diversos países africanos, ocorreram em nações sujeitas ao controle por outro Estado, como foi o caso do colonialismo, ou sob o controle de governos autoritários.[73] Desse modo, um dos valores da democracia para Sen é a forma como ela pode obrigar os governos a levarem em conta as necessidades das pessoas e aprenderem com seus erros, aspectos que dificilmente serão encontrados em Estados autoritários.[74]

Além de possuir um valor intrínseco, como meio para a garantia da liberdade individual em sociedade, bem como garantir o direito a ter voz e ter as suas reivindicações ouvidas (papel instrumental), Sen[75] destaca que a liberdade política e os direitos civis básicos também possuem um papel construtivo, relacionado à possibilidade de que os próprios cidadãos definam quais são as suas necessidades, inclusive econômicas, que demandam uma resposta política. É aqui justamente que reside a importância da democracia no sentido de definir quais são os *functionings* e as respectivas *capabilities* valorizados por uma determinada comunidade.

Nesse sentido, Sen[76] destaca que os direitos à garantia de discussão, debate, crítica e dissenso são centrais para os processos de geração de escolhas que sejam bem fundamentadas e refletidas. A democracia permite que os indivíduos aprendam uns com os outros e, a partir do intercâmbio, os indivíduos podem formar ou revisar seus valores e prioridades.

---

[73] Já em *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation* Sen demonstrou que os episódios de fomes coletivas não se encontram necessariamente relacionados à queda na disponibilidade de alimentos *per capita*. SEN, 1981, 2010.
[74] ANDERSON, 2003.
[75] SEN, 1999b, 2010.
[76] SEN, 1999b, 2010.

> Esses processos são cruciais para a formação de valores e prioridade e não podemos, em geral, tomar as preferências como dadas independentemente de discussão pública, ou seja, sem levar em conta se são ou não permitidos debates e diálogos.[77]

Esse modo de conceber a importância das liberdades políticas reforça a posição de Sen como um defensor do pluralismo e da importância da garantia de que aos indivíduos que convivem em sociedade sejam dados os direitos da escolha de quais serão as políticas públicas adotadas e quais serão os rumos politicamente definidos. Esta opção reflete na relutante posição de Sen em não propor uma lista determinada de *capabilities*, elaboradas por um filósofo, como visto na seção anterior.

A partir dos três aspectos das liberdades políticas apontados acima torna-se possível delimitar o papel da democracia em Sen. Para o autor, a democracia é relevante no sentido de garantir que as liberdades políticas sejam efetivamente realizadas de um modo proveitoso a todos os cidadãos. Como destaca o autor, as liberdades políticas e os direitos civis são vantagens permissivas, ou seja, dependerão do modo como serão atualmente exercidas pelos indivíduos. Além disso, a democracia também possui o papel de garantir a liberdade de discussão e uma distribuição de notícias e a avaliação delas de uma maneira não censurada ou tendenciosa. Desse modo, podemos entendê-la como um sistema bastante exigente e delicado, que não se restringe a uma condição mecânica, como o direito ao voto, ou a regra da maioria, tomadas de maneira isolada.[78] Avançaremos esta avaliação da democracia na próxima seção.

## IV – A democracia em Sen

[77] SEN, 2010.
[78] SEN, 1999b, 2010.

Para Sen[79] a democracia se destaca como um modelo que permite a realização dessas liberdades políticas, sujeitando a definição das necessidades dos cidadãos, inclusive as necessidades econômicas, ao debate público, definindo-se dessa forma quais são as prioridades da ação pública para que cada um possa exercer as suas liberdades individuais. Sen reconhece que, no entanto, não se pode ser ingênuo a ponto de pensar que a democracia como a conhecemos hoje tem sido eficaz em realizar todas essas suas vantagens, pois tudo depende do modo como a democracia é efetivamente exercida. Para ele, a prática democrática é tão ou mais importante do que o desenho das instituições democráticas e esta prática ainda necessita ser aprimorada.

Com base em John Stuart Mill e no economista James Buchanan, Sen[80] define a democracia como o "governo pela discussão" considerando-a como uma forma de governo caracterizada pela participação ativa dos cidadãos no processo de definição das prioridades sociais.[81] Nesse sentido, Sen ressalta a importância da democracia na prevenção de calamidades que são fáceis de solucionar e nas quais a solidariedade pode atuar de forma imediata, como é o caso da erradicação das fomes coletivas. Isso não significa, no entanto, que Sen se encontra satisfeito com a forma como a democracia vem sendo praticada atualmente. De acordo com o autor, o êxito da Índia, por exemplo, na erradicação da fome coletiva não resultou na eliminação também da subnutrição regular, na solução dos problemas do analfabetismo ou das desigualdades de gênero. Estas privações

[79] SEN, 2010.

[80] SEN, 2006, 2011a, 2011b.

[81] Voltando à crítica dos "valores asiáticos", Sen destaca que a democracia não pode ser vista como um instituto propriamente ocidental. Não se nega a importância do pensamento ocidental na definição do que é a democracia, assim como na demonstração de diversos possíveis modelos democráticos, desde a Grécia antiga aos modelos adotados nos Estados Unidos ou na Europa. No entanto, ao se olhar a história do oriente também é possível encontrar exemplos de povos que adotaram modelos de governo baseados no debate, mesmo que o sistema de votação não tenha sido adotado por essas nações. É a deliberação, não o uso do voto, que caracteriza a prática democrática em Sen. SEN, 2003, 2006, 2011a.

requerem uma análise mais profunda e um aproveitamento mais eficaz da participação política, ou seja, tais situações demandam um reforço nas práticas democráticas.[82]

Uma objeção que poderia ser levantada à proposta de Sen é a seguinte: se o foco da abordagem das *capabilities* é a resolução das injustiças e a ampliação da justiça, focando-se mais em como as pessoas vivem, do que nas instituições que procuram promover a justiça, ao defender a democracia Sen não está apostando em uma instituição específica como um aspecto-chave da sua teoria?

Sen[83] debate esta questão em *IJ*, destacando o seguinte:

> Ainda que na abordagem aqui apresentada os princípios de justiça não sejam definidos com relação às instituições, mas sim quanto à vida e às liberdades das pessoas envolvidas, as instituições não podem deixar de ter um papel instrumental importante na busca da justiça.

Desse modo: "Junto com os determinantes do comportamento individual e social, uma escolha apropriada das instituições tem um papel criticamente importante na tarefa de melhorar a justiça"[84]. Para o autor as instituições podem contribuir diretamente para a vida que as pessoas são capazes de levar, de acordo com o que elas têm razão para valorizar, assim como auxiliam no processo de examinar cuidadosamente os valores e as prioridades através do acesso à razão pública.

---

[82] Sen destaca que o êxito da democracia não se limita, todavia, apenas aos casos de fomes coletivas. Conforme ele, os cidadãos sul-coreanos ou indonésios podem não ter se preocupado com os seus regimes autoritários nos anos de alto crescimento econômico, mas na época da crise dos tigres asiáticos, no fim dos anos 1990, os mais pobres foram os que mais sofreram os reflexos da crise e sentiram a falta da democracia e da garantia das liberdades políticas e civis. A partir disso a democracia acabou tornando-se uma questão central nesses países, em especial para a Coreia do Sul. SEN, 2010.

[83] SEN, 2011a, p. 14-15.

[84] SEN, 2011a, p. 14-15.

Assim, esta defesa de Sen da democracia não deve ser entendida como uma subversão do seu pensamento, no sentido de confiar na elaboração de instituições justas que terão o papel de combater as injustiças no mundo. Pelo contrário, a democracia, procura viabilizar a abordagem comparativa de Sen, ao invés de enclausurá-la dentro dos moldes de um tipo de instituição específica.

A democracia é vista, dessa forma, como criadora de um conjunto de oportunidades, que requerem a análise na esfera da razão pública, para que assim, a partir da *prática* democrática, sejam definidas as prioridades sociais. Por este motivo, Sen[85] se declara como membro de uma concepção deliberativa da democracia. Como destaca o autor, uma perspectiva do desenvolvimento como liberdade não concebe que caberá apenas aos políticos ou ao sistema eleitoral a construção de uma ordem social bem ordenada, relegando-se aos indivíduos tão-somente a maximização do seu bem-estar e dos seus interesses pessoais.

> A democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua na cura da malária. A oportunidade que ela oferece tem de ser aproveitada positivamente para que se obtenha o efeito desejado. Essa é, evidentemente, uma característica básica das liberdades em geral – muito depende do modo como elas são realmente exercidas.[86]

Em uma das suas obras mais recentes, publicada conjuntamente com Jean Drèze, Sen procura explicar melhor o que o autor entende por fazer uso público da razão, aspecto que não havia ficado claro nem em *DL*, nem em *A Ideia de Justiça* (*IJ*). De acordo com o autor:

> Um esclarecimento necessário aqui sobre os meios que podem ser utilizados na busca da argumentação pública. Debater e dialogar

[85] SEN, 2011a, 2017a.
[86] SEN, 2010, p. 204.

> envolvem apresentar o próprio ponto de vista e prestar séria atenção nos argumentos do outro. Isso pode ser feito através da mídia ou de reuniões públicas, além de debates sobre temas relevantes, mas, quando é difícil obter uma audiência, formas mais assertivas de comunicação podem ser necessárias. Agitações, protestos e campanhas podem ser partes importantes da argumentação pública, conectando as pessoas umas às outras através da fala – mesmo que seja uma fala ruidosa.[87]

Nesta citação, verifica-se que para Sen a prática democrática é construída a partir do debate e do diálogo aberto, a partir dos diversos meios disponíveis aos cidadãos, para além das eleições e do uso do voto. A democracia envolve a prática argumentativa – o jogo de dar e receber razões, para usar a expressão de Forst[88] – a partir da qual os cidadãos expõem suas razões e os fundamentos que pautam tais razões, os quais são submetidos ao escrutínio dos demais concidadãos. A partir desse intercâmbio é possível aos indivíduos aprenderem uns com os outros e reforçarem ou revisarem a sua visão sobre um determinado tema. Para tanto são relevantes tanto o uso das mídias disponíveis (imprensa, redes sociais, etc.), assim como foros de discussão pública. No entanto, quando o espaço público não está aberto a tal tipo de discussão, verifica-se que as agitações, protestos e movimentos de campanhas podem ser considerados como outros mecanismos de se apresentar as razões e de submetê-las ao escrutínio do público.[89]

---

[87] DRÈZE; SEN, 2015, cap. 9.

[88] FORST, 2011.

[89] Como destacam Drèze e Sen, avançando seu argumento: "A própria experiência da Índia em influenciar a opinião pública – não só através de debates, mas também de manifestações, greves, litígios de interesse público e outros meios de ação democrática – pode ser vista como parte integrante da argumentação pública sobre temas muito importantes". DRÈZE; SEN, 2015, cap. 9.

Sen[90] destaca, também, como um aspecto importante do regime democrático o papel da oposição, como mecanismo de manter constantemente o debate público em aberto, para que dessa forma a prática democrática possa priorizar as necessidades dos cidadãos que demandam a ação pública. Para o autor a "docilidade" dos partidos de oposição ao não condenar o analfabetismo difuso ou a prevalência da subnutrição, ou ainda a não implementação de programas de reforma agrária, bem como das desigualdades de gênero, para citar alguns exemplos, acabou por permitir que sucessivos governos negligenciem questões que são fundamentais para a garantia das liberdades substantivas dos indivíduos.

Do que foi até aqui exposto nota-se que a democracia possui um relevante papel dentro da abordagem das *capabilities* na forma como concebida por Sen. Verifica-se, no entanto, que Sen[91] não delimitou propriamente um modelo da atuação democrática, ou mesmo regras para o procedimento democrático e o fez, de certo modo, pelo mesmo motivo pelo qual ele se nega a propor uma lista das principais *capabilities* a serem priorizadas pelos governos: para Sen em ambos casos se estaria a retirar dos cidadãos o direito de decidir o modo de vida que eles pretendem viver (quais são os *functionings* e *capabilities* valiosos) e a forma pela qual eles se organizarão (qual é o desenho institucional a ser adotado).

Embora Sen não tenha delineado o modelo de atuação democrática, é possível identificar a partir de uma avaliação do conjunto da obra do autor quais seriam as principais decisões que os cidadãos deveriam tomar coletivamente, através do uso público da razão. Crocker[92] procura apresentar alguns dos tipos de decisões que podem ser encontrados a partir de uma análise das diferentes obras de Sen sobre a temática da democracia. Podemos listar as seguintes:

---

[90] SEN, 2010.
[91] SEN, 2010, 2011a, 2017a.
[92] CROCKER, 2008.

1) As escolhas dos agentes e participantes: as pessoas que serão afetadas pela decisão deverão fazer parte dela;
2) A escolha do processo decisório: cabe aos participantes decidir que tipo de processo decisório será utilizado;
3) A escolha entre a agência e o bem-estar: na deliberação pública poderá haver um conflito entre a agência e o bem-estar, por exemplo, na tomada de uma certa decisão que venha a reduzir o bem-estar de todos ou de apenas alguns dos membros;
4) A escolha entre *functionings* e *capabilities*: aqui estão concentradas questões sobre *functionings* como, por exemplo, promover a saúde de todos os membros agora ou promover *capabilities* que permitam que os membros estejam livres de uma má saúde, através de práticas preventivas;
5) A escolha entre *functionings* (ou *capabilities*) hoje ou *functionings* (ou *capabilities*) no futuro: na linha da decisão anterior, os cidadãos podem ter de deliberar a respeito de uma realização, como estar bem-nutrido, considerando as dificuldades da presente geração ou da geração futura;
6) A escolha dos *functionings* e *capabilities* e do seu peso relativo: esta é talvez uma das principais escolhas abordadas nessa dissertação. A partir da abordagem de Sen cabe aos cidadãos deliberar sobre a sua própria lista de *functionings* e de *capabilities* e, dentro delas, quais são as mais importantes;
7) A escolha entre as *capabilities* básicas e níveis mínimos (*thresholds*): os cidadãos podem também definir certas *capabilities* básicas, que podem servir como um nível mínimo de *capabilities* a serem garantidas aos cidadãos, como forma de combate à pobreza;

8) A escolha entre as *capabilities* básicas e a expansão de todas as *capabilities* valiosas: uma outra escolha a ser enfrentada pelos cidadãos envolve a garantia de um nível mínimo de *capabilities* ou a expansão da promoção de todas *capabilities* que esta comunidade considere valiosa. Este tipo de proposta se aproxima àquilo que Nussbaum procura fazer com sua teoria, com a diferença de que são os cidadãos que deliberam sobre esta escolha, no lugar do teórico;
9) A escolha por especificar *capabilities* e *functionings* gerais: os cidadãos podem deliberar não somente sobre quais são os *functionings* e *capabilities* que eles valorizam, mas também sobre o significado desse respectivo *functioning*. A *capability* de poder aparecer em público sem sentir vergonha pode ser definida de maneira distinta na Costa Rica ou na Noruega;
10) Outra matéria que pode ser submetida à deliberação pública envolve a escolha entre valores, como por exemplo uma distribuição equitativa dos bens de acordo com o critério publicamente definidos, a coesão social, não-dominação, ou algum outro tipo de ideal.

Essa lista de dez espécies de deliberações permite compreender o grau de extensão que Sen confere à democracia dentro da sua teoria. São os próprios cidadãos que decidirão o modo como o processo democrático será realizado, quais serão as instituições que serão criadas e utilizadas para garantir este processo, assim como quais são as principais decisões que serão publicamente debatidas, considerando os problemas atuais e futuros que uma sociedade enfrenta. Verifica-se, desse modo, que para Sen a ausência de uma maior delimitação sobre como a democracia deveria funcionar é uma questão de coerência com a sua obra, pois para ele deve caber aos cidadãos a definição das suas próprias prioridades.

Isso ocorre, pois, como vimos acima, a aposta do autor não está em um procedimentalismo, mesmo que ele declare seu alinhamento à democracia deliberativa *à la* Rawls e Habermas. Sen reforça sua defesa da democracia como governo pela discussão, entendendo que é papel dos próprios cidadãos definirem o seu modelo democrático para, a partir da prática democrática, tomarem as decisões referentes àquilo que for do seu interesse. Como destaca o autor:

> O êxito da democracia não consiste meramente em ter a estrutura institucional mais perfeita que podemos conceber. Ele depende inelutavelmente de nossos padrões de comportamento real e do funcionamento das interações políticas e sociais. Não há nenhuma possibilidade de confiar a matéria às mãos "seguras" do virtuosismo puramente institucional. O funcionamento das instituições democráticas, como o de todas outras instituições, depende das atividades dos agentes humanos que utilizam as oportunidades para as realizações razoáveis.[93]

Portanto, verifica-se que para a abordagem das *capabilities* de Sen é papel da democracia a definição de quais são as *capabilities* que deverão ser priorizadas por uma determinada sociedade. Do mesmo modo, cabe aos próprios cidadãos a definição de quais são as estruturas democráticas que serão organizadas para a realização do modelo de "governo pela discussão" proposto.

## Considerações finais

Este artigo foi elaborado no intuito de investigar qual é o papel da democracia dentro do pensamento de Sen. Como visto, a democracia em Sen, especialmente após *DL* é fundamental, pois ela é o procedimento adequado para a definição das *capabilities* que deverão ser priorizadas por uma determinada comunidade. Sen, nessa linha, confere um papel importante às liberdades políticas e à democracia

[93] SEN, 2011a, p. 388-389.

dentro de seu pensamento e esta importância se faz manifesta em três aspectos: 1) há uma importância intrínseca, relacionada à realização de *capabilities* fundamentais; 2) há uma contribuição como um instrumento para a garantia das liberdades individuais; 3) há um papel construtivo, na criação de valores e normas correspondentes à sociedade e à priorização das suas próprias necessidades.

Embora Sen reconheça a importância das instituições democráticas, ele não considera que elas devam ser vistas como dispositivos mecânicos que contribuem explicitamente para o processo do desenvolvimento como liberdade, o seu uso é condicionado pelos valores e prioridades e pelo uso dos cidadãos das oportunidades de articulação e de participação disponíveis. Sen destaca que a democracia, entendida como "governo pela discussão" pode ser efetivamente aproveitada a partir da ampliação da prática democrática, que permitiria o aprimoramento e o avanço do espaço público de deliberação dos cidadãos.

Um importante aspecto, no entanto, acaba ficando omisso na construção argumentativa de Sen e poderia servir de base para investigações futuras na matéria. Tal questão diz respeito às condições para que as pessoas compareçam como cidadãos iguais para fazer o uso público da razão.

A obra de Sen é composta pela denúncia de que pessoas no mundo inteiro padecem de injustiças e de situações de carência em função da ausência de reais opções, em termos de *capabilities* que elas possuem. Nesse sentido vão todas as publicações do autor a respeito da fome, da pobreza, das desigualdades de gênero, dentre outras. Se essas pessoas estão sujeitas a esse tipo de privações, terão elas, em suas atuais condições, capacidade para ter clareza de quais são os seus reais interesses e submetê-los ao debate pela via democrática? Mais ainda, dadas as configurações institucionais vigentes, essas pessoas têm reais condições de acesso ao debate público, para apresentarem as suas razões aos demais cidadãos como iguais? Analisando-se estas questões a partir do conjunto da obra de Sen, a resposta a estes questionamentos provavelmente será negativa, essas pessoas, especialmente aquelas nas piores condições em uma sociedade, não têm a clareza sobre quais são as suas necessidades, nem mesmo têm direito à voz no debate público.

Dessa forma, como a democracia, na forma concebida por Sen, pode ser o mecanismo para se priorizar, pela ação pública os *functionings* e as *capabilities* que são valiosos para os cidadãos de uma sociedade?

Sen reconhece a distância entre a sua concepção e a prática verificada nas diferentes democracias existentes ao redor do mundo. No entanto, na análise das razões desse distanciamento, especialmente olhando para o caso indiano, o autor focou mais nas reais possibilidades de se fazer o uso público da razão, considerando que a limitação do acesso faz com que a política seja conduzida por determinados grupos de interesse, ao invés da população como um todo.[94]

A aposta de Sen, então, seria meramente a ampliação das práticas democráticas, pois a prática democrática confere oportunidades para os mais necessitados "[...] 'refletirem sobre sua própria força' e exigirem que as desigualdades fundamentais que arruínam a vida de tanta gente no país sejam rapidamente sanadas"[95].

Ao trilhar este caminho, Sen ignorou o outro tipo de limitação indicado aqui: a ausência de uma certa base mínima de realizações impede que os cidadãos se apresentem como iguais para aí sim fazerem o uso público da razão, de modo que a mera ampliação do acesso à esfera pública não garante que ela efetivamente seja utilizada pelas pessoas que tradicionalmente foram excluídas das discussões sobre os rumos da sua respectiva sociedade. Como Anderson[96] indica, as pessoas que estão na pior condição possuem uma espécie de cidadania de "segunda classe", mesmo que elas tenham direitos políticos, essas pessoas são discriminadas e possuem pouco direito à voz.

O próprio caso da Índia demonstra a relevância do nosso argumento, bem como a limitação da solução de Sen para esse dilema.

---

[94] Isso pode ser verificado nessa passagem: "[...] a limitação da argumentação pública pode restringir o alcance da democracia tanto prejudicando uma compreensão adequada da natureza e da extensão das desigualdades e privações no país como confinando a ação pública a um domínio desnecessariamente estreito. A política tende então a ser dominada por um foco excessivo em uma parcela relativamente pequena da população, cujas vidas e demandas e retratadas com muito mais frequência nos meios de comunicação públicos". DRÈZE; SEN, 2015, cap. 9.

[95] DRÈZE; SEN, 2015, cap. 10.

[96] ANDERSON, 1999.

De acordo com Drèze e Sen[97] um dos aspectos que mais chamaram a atenção deles, em sua pesquisa, é o fato de que os indianos mais carentes: "[...] relutam em se erguer e exigir uma eliminação rápida e definitiva de sua extraordinária privação". Enquanto os indianos que estão nas piores condições não comparecem no espaço público para apresentar suas demandas, os autores destacam que os indianos da classe média: "[...] recebem uma atenção tremenda, e as perspectivas desse grupo facilmente mobilizável são predominantes nos principais partidos políticos. Isso está em nítido contraste com a relativa falta de atenção para as enormes – e duradouras – privações dos mais desfavorecidos [...]"[98].

Desse modo, podemos afirmar que a proposta de Sen possui um problema que ainda não foi satisfatoriamente resolvido: sua teoria diz muito pouco não somente sobre os *functionings* e *capabilities* que importam, mas também sobre o processo democrático.[99] A proposta de Sen se mostra demasiado vaga para entregar exatamente aquilo que ela promete: uma teoria capaz de influir nas injustiças que são prementes no mundo em que vivemos, não uma teoria ideal que seja dificilmente realizável historicamente. A proposta do autor de sobrecarregar a democracia como mecanismo que solucionará os problemas atribuídos à sua perspectiva corre o risco de ser uma solução estéril, sem qualquer capacidade de guiar uma teoria da democracia, ou mesmo uma teoria da justiça social, talvez menos ainda a prática democrática.

Assim, verifica-se que a existência das desigualdades dos mais variados tipos põe em risco a viabilidade da solução de Sen, de aposta na democracia como o foro para a definição das *capabilities* que importam, a partir do uso público da razão. Este é um aspecto que interessa a futuras investigações sobre o assunto.

---

[97] DRÈZE; SEN, 2015, cap. 10.
[98] DRÈZE; SEN, 2015, cap. 10.
[99] ANDERSON, 1999; CROCKER, 2008; CLAASSEN, 2011, 2017.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, Elizabeth. What is the point of equality? **Ethics**, v. 109, n. 2, p. 287-337, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/233897>. Acesso em: 10 nov. 2017.

_____. Sen, ethics and democracy. **Feminist Economics**, v. 9, n. 2-3, p. 239-261, 2003. Disponível em: <doi.org/10.1080/1354570022000077953>. Acesso em: 26 fev. 2017.

BRUE, Stanley L. **História do pensamento econômico**. Tradução de Luciana Penteado Miquelino. São Paulo: Thomson Learning, 2006.

CLAASSEN, Rutger. Making capability lists: philosophy versus democracy. **Political Studies**, v. 59, p. 491-508, 2011. Disponível em: <doi/10.1111/j.1467-9248.2010.00862.x/epdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

_____. An agency-based capability theory of justice. **European Journal of Philosophy**, v. 25, n. 4, p. 1.279-1304, 2017. Disponível em: <doi/10.1111/ejop.12195/epdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

CROCKER, David A. **Ethics of global development**: agency, capability and deliberative democracy. Cambridge: Cambridge University, 2008.

DRÈZE, Jean; SEN, Amartya. **Glória incerta**: a índia e as suas contradições. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Laila Coutinho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FORST, Rainer. **The right to justification**: elements of a constructive theory of justice. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University, 2011.

JAGGAR, Alison M. Reasoning about well-being: Nussbaum's methods of justifying capabilities. **The Journal of Political Philosophy**, v. 14, n.

3, p. 301-322, 2006. Disponível em: <doi/10.1111/j.1467-9760.2006.00253.x>. Acesso em: 15 jan. 2018.

NUSSBAUM, Martha C. Nature, function and capability: Aristotle on political distribution. **WIDER Working Papers**, v. 31, 1987.

_____. Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social justice.
**Feminist Economics**, v. 9, p. 33–59, 2003. Disponível em: <doi/abs/10.1080/1354570022000077926>. Acesso em: 25 fev. 2017.

_____. **Women and human development**: the capabilities approach. Cambridge: Cambridge University, 2000.

_____. **Creating capabilities**: the human development approach. Cambridge; London: The Belknap, 2011.

_____. **Fronteiras da justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

OSMANI, S. R. The Sen system of social evaluation. *In*: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi (Ed.). **Arguments for a better world**: essays in honour of Amartya Sen. Oxford: Oxford University, 2009. 1v. p. 15-34.

RAWLS, John. A ideia de razão pública revisitada. *In*: _____. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Biblioteca Jurídica WMF). p. 522-583.

REGO, Walquiria Leão; PINZANI, Alessandro. **Vozes do bolsa família**: autonomia, dinheiro e cidadania. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: UNESP, 2014.

ROBEYNS, Ingrid. Sen's capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities. **Feminist Economics**, v. 9, n. 2, p. 61-92,

2003. Disponível em: <doi/abs/10.1080/1354570022000078024>. Acesso em: 30 jun. 2010.

_____. Selecting capabilities for quality of life measurement. **Social Indicators Research**, v. 74, p. 191-215, 2005a. Disponível em: <10.1007/s11205-005-6524-1>. Acesso em: 24 set. 2017.

_____. The capability approach: a theoretical survey. **Journal of Human Development**, v. 6, n. 1, p. 93-114, 2005b. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=16295853&lang=pt-br&site=ehost-live >. Acesso em: 24 set. 2017.

_____. Justice as fairness and the capability approach. *In*: BASU, Kaushik; KANBUR, Ravi (Ed.). **Arguments for a better world**: essays in honour of Amartya Sen. Oxford: Oxford University, 2009. 1v. p. 397-413.

RUBIN, O. The merits of democracy in famine protection - fact or fallacy? **European Journal of Development Research**, v. 21, n. 5, p. 699-717, 2009. Disponível em: <http://download.springer.com/>. Acesso em: 25 fev. 2017.

SEN, Amartya Kumar. Equality of what? **The Tanner lectures on human values**, 1980. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen80.pdf>. Acesso em: 09 abr. 2016.

_____. **Poverty and famines**: an essay on entitlement and deprivation. Oxford: Oxford University, 1981.

_____. Well-being, agency and freedom. The Dewey lectures. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 4, 1985.

_____. Capability and well-being. *In*: NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (Ed.). **The quality of life**. Oxford: Clarendon, 1993. p. 30-53.

_____. Human rights and asian values. **New Republic**, p. 33-40, jul. 1997. Disponível em: < http://web.a.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=4dfdd418-be01-45c4-b040-7600a1357278%40sessionmgr4008>. Aceso em: 05 nov. 2017.

_____. **Commodities and capabilities**. New Delhi: Oxford, 1999a. (Oxford India Paperbacks).

_____. Democracy as a universal value. **Journal of Democracy**, v. 10, n. 3, p. 3-17, 1999b. Disponível em: <https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Democracy_as_a_Universal_Value.pdf>. Acesso em: 05 out. 2016.

_____. **Sobre ética e economia**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999c. (Prêmio Nobel).

_____. **Desigualdade reeexaminada**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

_____. Democracy and its global roots. **New Republic**, p. 28-35, out. 2003. Disponível em: < http://www.columbia.edu/itc/sipa/U6800/readings-sm/sen_democracy.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2017.

_____. Capabilities, lists, and public reason: continuing the conversation. **Feminist Economics**, v. 10, n. 3, p. 77-80, 2004a. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=15059158&lang=pt-br&site=ehost-live >. Acesso em: 25 fev. 2017.

_____. What do we want from a theory of justice? **The Journal of Philosophy**, v. 103, n. 5, p. 215-238, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20619936>. Acesso em: 04 abr. 2016.

_____. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Companhia de Bolso).

_____. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Prêmio Nobel).

_____. On James Buchanan. **Journal of Economic Behavior & Organization**, v. 80, n. 2, p. 367-369, 2011b. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=bth&AN=66397474&lang=pt-br&site=ehost-live>. Acesso em: 25 fev. 2017.

_____. **Collective choice and social welfare**. 2nd ed. expand. London: Penguin, 2017a.

_____. Reason and justice: the optimal and the maximal. **Philosophy**, v. 92, n. 1, p. 5-19, 2017b. Disponível em: <doi.org/10.1017/S0031819116000309>. Acesso em: 06 nov. 2017.

WERLE, Denilson Luís; MELO, Rúrion Soares. **Democracia deliberativa**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

# Democracia e estado social em Tocqueville.

Robson Francisco da Costa[1]

As discussões a seguir buscam em primeiro lugar apresentar a concepção de estado social e democracia de Alexis de Tocqueville, prioritariamente na obra *A Democracia na América*, e diz respeito à investigação sobre em que medida o estado social de uma nação determina o surgimento de sua democracia. Em outros termos, dispomo-nos a indagar as características tidas como imprescindíveis para que o estado social americano, naquele contexto e época, inaugurasse uma democracia efetiva.

Em seguida, procurar-se esclarecer as hipóteses causais sobre a conjuntura sociopolítica que tem como pressuposto a igualdade de condições para o processo-regime democrático. A questão é poderíamos afirmar que, para Tocqueville, um estado social capaz de gestar uma democracia já dispõe em certa medida de uma base democrática? Se determinados aspectos de um estado social podem definir a noção de democracia, na ausência desses aspectos, um estado "dito democrático" pode, então, ser definido como não democrático?

Tocqueville aponta que essas particularidades são de modo geral aquilo que engendra o tecido social de forma orgânica, tendo como "função" dar forma a essa sociedade. Estes aspectos não só emolduram o corpo político social, mas também são a essência de sua composição. Para o autor alguns dos principais aspectos da formação da sociedade americana daquele contexto são, conforme cita Aron:

[1] Mestrando – UFPR.

> a situação geográfica e histórica, o sistema moral-religioso dos fundadores da nação e dos imigrantes, os hábitos e costumes, a religião, e, principalmente as boas leis"[2].

Embora Tocqueville enfatize a realidade dos americanos como um estado social igualitário, ao final da obra *Democracia na América*, Livro I, o autor descreve algumas considerações sobre o estado atual e o futuro das três raças que habitam o território dos Estados Unidos. A respeito dessa passagem, interessa-nos saber se o filósofo trata ou traz em sua obra algum recurso ou, ao menos, sinaliza uma forma com que os americanos e consequentemente sua democracia serão capazes de resolver as desigualdades abissais que assolam as "duas raças" que o próprio autor aponta como "deixadas de fora" da sociedade daquele contexto.

Nesse panorama, nos interessa investigar se e como a democracia, a partir de um contexto desigual, pode ou não se fortalecer enquanto regime político que de fato caminha para uma sociedade mais igual. Se Tocqueville diz que a democracia germina em um estado igualitário, como pensa-la em contextos em que há desigualdade?

Já na primeira seção tentamos estabelecer um texto instrutivo de como autor observa e descreve o estado social americano e sua formação, naquele contexto e época, a ponto de enxergar ali um estado de igualdade de condições, mesmo que formal, um regime político, o qual ele denomina democrático. Interessa-nos saber como e por que os anglo-saxões arquitetaram essa sociedade de igual oportunidades? Quais leis, costumes, hábitos, sentimentos e opiniões, para seguir a terminologia do filósofo, deram base a essa engenharia social que de algum modo será para Tocqueville o devir da sociedade moderna no que concerne a regimes políticos?

Já no início da obra nos chama a atenção algumas características que parecem óbvias aos olhos de hoje e que sem dúvida foram basilares na sociedade americana do século XVIII e XIX. A educação básica universalizada, a mudança na lei de sucessão - a saída do formato de privilégios assegurados ao primogênito para a partilha equitativa entre

[2] ARON, 1999, pp. 201-257.

os filhos - foi decisiva na composição da sociedade, sendo esta uma mudança brusca frente aos costumes aristocráticos ingleses.

Compreendemos também a necessidade de visitar a constituição da ideia de soberania do povo americano, pois essa é parte definitiva na formação da conduta política daquele povo, fator crucial na perspectiva de deliberação e participação social na coisa pública e de interesse coletivo.

Interessados em delimitar com profundidade esses elementos vamos desenvolver cada um deles em subitens dentro de suas seções.

Obviamente, as leis trazidas na bagagem, os costumes e a religião são bastante importantes. No entanto, é possível perceber que, para o francês, os três outros elementos é que deram a "nova" roupagem a essa sociedade, a saber, a educação, a lei de sucessão e a ideia de soberania do povo. Mas não somente.

Faremos aqui, uma leitura da obra sob a perspectiva da relação Sociedade e Estado, tentando mostrar como a formação social (estado social) e a participação dos sujeitos na vida pública (num sentido bem ampliado) formatam o regime político e suas instituições. Esta leitura está centrada no Livro I de *A Democracia na América*, *leis e costumes*.

A originalidade da obra tocquevilleana está no entendimento de que a participação dos indivíduos de forma ampla e coletiva foi o que arquitetou o regime político democrático americano. Essa singularidade do seu pensamento nos interessou exatamente por ter proximidade àquilo que acreditamos ser o modelo mais bem-sucedido na dinâmica pujante de uma democracia viva e robusta.

A compreensão de que a democracia se faz a partir da participação da sociedade nas mais diversificadas estruturas estatais (instituições) e em sua movimentação ordinária é peculiar às teorias antecedentes. Tocqueville é perspicaz ao fazer constar que esta atuação vem de algum modo dos elementos que formaram os indivíduos dessa sociedade, revelando então o porquê existe enorme diferença entre uma nação e outra, o que é evidente quando estudamos a história das suas fundações. A composição deste tecido social singular nos coloca perante os mais diversos formatos de sociedade, aquelas em que a participação é pulsante e aquelas em que a passividade perante os governos é mais notória.

O segundo caso, devido à não participação, coloca o Estado e consequentemente a sociedade em modo estático. A não ativa presença dos indivíduos nas esferas de discussão e deliberação da coisa pública que inviabiliza a vivacidade imperiosa da democracia. Isso por si só conduz as sociedades a diversos nivelamentos de suas democracias, pois um corpo social mais ativo tem um regime político mais fervoroso e força o Estado a caminhar, nesta mesma proporção um corpo social menos vigoroso detém a ação esperada de um organismo vivo conforme são as democracias.

Parece-nos que o desafio em sociedades cuja característica predominante é ser menos ativa na participação do bem coletivo seja inserir elementos culturais que possam romper com a anestesia social, processo esse que é função da própria democracia que se refaz paulatinamente. Mas essas ponderações são ainda precipitadas. E para formularmos quaisquer desdobramentos se faz necessário termos bastante claro o conceito de democracia que está em jogo.

O tema da democracia é recorrente em diversos contextos, sejam eles políticos, econômicos, sociais, etc. A democracia é tomada muitas vezes na forma com que é reconhecida pelo senso comum, por vezes trivializada, o que a empobrece e esvazia. Esse enfraquecimento também é reforçado, em certa medida, pela dificuldade de reconhecer a operacionalização do conceito na prática, no cotidiano dos indivíduos, de tal modo que gera a sensação de que a democracia não possa ser posta em prática, sendo apenas passível de racionalização.

Para nós, a tarefa é dar esse conceito corriqueiramente entendido por todos uma inflexão empírica e tentar demonstrar como o conceito de democracia se dá no "mundo da vida". De modo mais específico, compreender, sob a perspectiva tocquevilliana, a partir da tensão entre Sociedade e Estado, se o conceito como percebido por todos é um ideal - um vir a ser - ou se já está posto e real.

Partindo desses pressupostos, podemos tentar esboçar alguns elementos que produzem tal percepção do conceito de democracia, noções essas que fazem parte do vocabulário não só acadêmico, mas que de modo amplo permeia também a linguagem da sociedade, e que desenha nossa retórica, pois é na palavra, escrita ou falada, que se dão os debates com os quais se arquitetam um regime político democrático.

O diálogo é, portanto, uma das maiores "ferramentas" de trabalho no exercício fazedor de sujeitos políticos. Sujeitos esses que conhecem seus direitos e deveres, ou seja, sujeitos políticos capazes de diálogo – debatedores de ideias que argumentam sobre seus interesses individuais e interesses públicos, e que fundamentalmente são capazes da convivência ética em sociedade, por meio da participação direta na coisa pública e não apenas por meio do voto.

O vocabulário que permeia e dá forma a concepção de democracia tem em seu escopo conceitos estruturantes deste regime político, tais como: (1) a ideia de governo do povo ou de soberania popular, ideia esta que traz consigo a expressão da vontade política na figura de um governo/legislador que exerce e efetiva a vontade geral da sociedade; (2) o direito de associar-se, talvez um dos mais importantes mecanismos de um regime político democrático, (3) eleições livres e periódicas, elemento fundamental, pois é na possibilidade de alternância de governo que o povo escolhe e delibera sobre o formato de sociedade; (4) e o direito de expressão, etc. Todos esses princípios surgem de modo espontâneo quando se fala de democracia. Discorre-se abertamente sobre ela, mas sua definição nem sempre é explicita.

Para muitas teorias a democracia está na presença das eleições. Para outras, há democracia quando a maioria decide o que é verdadeiro e fundamental, no entanto a democracia não se resume a isso. A ideia mais difundida é talvez a que a democracia é o governo do povo. Mas esta ideia tampouco esgota o sentido desse regime político.

Desse modo há muitas concepções de democracia que tentam caracterizar e descrever os sistemas democráticos.

Um exemplo que pode ser apresentado, é o oferecido pelo teórico político Robert Dahl[3], modelo moderno que elenca as condições necessárias para que os processos de escolha representem ao máximo a vontade das pessoas. Ele apresenta um sistema que traz todas essas condições e foi intitulado de poliarquia, um "governo de muitos". Para Dahl as características da poliarquia são:

[3] DAHL, Robert. **Poliarquia.** Tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2012.

- Liberdade de formar e aderir a organizações;
- Liberdade de expressão;
- Direito de voto;
- Elegibilidade para cargos públicos;
- Direito de líderes políticos disputarem apoio e, consequentemente, conquistarem votos;
- Garantia de acesso a fontes alternativas de informação;
- Eleições livres, frequentes e idôneas;
- Instituições para fazer com que as políticas governamentais dependam de eleições e de outras manifestações de preferência do eleitorado.

Atualmente, essa maneira de se pensar a democracia parece ser a mais difundida, pois está posto por meio de instituições formais do regime político, essas instituições regimentam o fazer da democracia e tem a aparente chancela das sociedades. Porém, temos de considerar que as democracias se anunciam em níveis diferentes de desenvolvimento, desde aquelas com características autoritárias até as mais desenvolvidas. Para agravar a possibilidade de uma definição, a concepção de democracia muda continuamente no seu processo histórico.

Exposto isso, de modo breve, nos lançamos agora a investigar a perspectiva de Tocqueville sobre qual seria sua definição de democracia, de que modo o filósofo desenhou sua visão e quais elementos compunham essa figura. O autor não nos parece deixar de fora as estruturas tais como as estipuladas por Dahl, mas é enfático na radical necessidade da participação do indivíduo na construção da coisa pública e de modo direto.

Tocqueville explicita que a organização política dos americanos daquele contexto é guiada e vigiada de perto pela sociedade, em geral estes concebem, traçam, idealizam e projetam os caminhos nos quais se deve seguir, e cumprem esse papel participativo com uma proximidade impar a todas as outras sociedades. Os governos e as estruturas agem forçosamente sob este olhar atento, que tem em si a enraizada ideia de soberania do povo e faz valer sua vontade. Daí o porquê Tocqueville

afirma que o estado social dos americanos se forma, "ora como um produto de fatos, ora como um produto de leis."[4]

Essa afirmação é sem dúvida uma das mais fortes e significativas na tensão entre sociedade e Estado, pois é nessa relação que se dão os elos, as potencialidades e também se desconstroem as barreiras para o fazer do Estado e para a normatização da vontade do povo. É nessa instância que se debatem e arquitetam as leis baseadas nos costumes e hábitos do tecido social. É nela que se regimentam as estruturas estatais a fim de dar conta dos direitos sociais.

Se o debate, a participação e, principalmente, o reconhecer-se sujeito de direitos é um dos meios mais eficazes de estabelecer-se cidadão, então podemos concordar que, quanto mais equânime o acesso aos direitos sociais, mais fortalece e produz a maximização de escolhas e oportunidades na decisão do futuro do indivíduo numa democracia. Logo, é importante enfatizar que a noção tocquevilliana é um processo histórico. Assim, pensar a política como ação coletiva, com objetivos e direitos comuns a todos, um estado social mais abrangente e igual é uma concepção de democracia que encontra respaldo e pode ser fundamentada a partir da definição de estado social que apresenta Tocqueville. Nota-se que aspectos como igualdade e liberdade seriam necessários, mas não suficientes, para a promoção de uma real democracia, pois, segundo o autor, esta é a forma de governo à qual as sociedades modernas estariam destinadas.

No entanto, seria preciso ponderar, conforme sustenta Tocqueville, que "a grande obra da sociedade realiza-se dia a dia sob os seus olhos e, por assim dizer, entre suas mãos" [5], ou seja, um dos pilares mais relevantes do processo democrático são as transformações que a democracia opera também nos seus integrantes a partir de instituições políticas fundamentais capazes de criar leis e oportunidades, assim como instituições educacionais capazes de estimular novos hábitos de cidadania em sentido concreto.

De acordo com esse raciocínio, seria pertinente ter presente que, de acordo com o pensamento tocquevilleano, um estado social concreto – estabelecido numa certa região geográfica com indivíduos, leis, hábitos e costumes – se faz soberano ao possibilitar que seus integrantes

[4]TOCQUEVILLE, 2001, p. 55.
[5]TOCQUEVILLE, 2001, p. 358.

participem na escolha de seus governantes, que se candidatem ao exercício do poder. Além disso, esse estado social apresentaria uma certa equivalência de oportunidades que promoveria o desempenho profissional e intelectual de seus indivíduos. E é justamente a partir de um tal estado social concreto que Tocqueville evidencia uma democracia efetiva, mas que não pode ser expressa num conceito fixo, visto que a observa enquanto um processo em curso naquele tecido social.

Ora, analisar a relação entre estado social e democracia no pensamento político tocquevilleano, tal como nos propomos aqui, pressupõe abarcar, em certa medida, a fluidez dessas noções, visto que uma interfere na outra, isto é, o pensador francês teria buscado definir sua noção de democracia a partir da ideia de um estado social sempre sujeito a mudanças, estas que têm consequências no processo democrático, restando uma noção de democracia em processo. Por isso, o autor não deixa de apontar os vícios e as virtudes de um sistema democrático, assim como aquilo que podemos expectar ou temer dele.

Em certa medida, poderíamos compreender que a democracia não se limita apenas a um regime político, mas pode ser considerada também uma forma social de "existência coletiva" por meio da qual se institui uma sociedade plural e igualitária.

## I - O estado social

O estado social dos americanos no contexto em que Tocqueville elabora sua obra é específico e retrata de algum modo a estrutura social posta nos seus mais diversos espaços geográficos. O francês descreve de maneira habilidosa, com riqueza de detalhes, a chegada dos anglo-saxões no novo mundo. A bagagem trazida por eles tem ideias rígidas oriundas de uma moral religiosa dogmática e vontade de liberdade e igualdade.

O retrato revelado por Tocqueville da emigração traz na sua feitura um grupo bastante diverso de indivíduos e muitos costumes, ideias e opiniões, cada qual levado para uma região da extensa área territorial dos EUA. Nessa numerosa quantidade de emigrantes há uma diversidade do que podemos chamar de "valores", nos quais continham em sua raiz princípios não aristocráticos, que somados aos valores de liberdade e igualdade fez revelar ali um regime político democrático.

A insistência do autor em mostrar que a condição inicial ou ponto de partida da sociedade americana é sem dúvida crucial ao que ela virá a ser ou já é na época de sua estadia é justificável, pois com isso ele esboça como construir sua teoria e entende a questão da igualdade de condições.

As bases religiosas dogmáticas, o espírito livre para a política são características que se complementam sob a ótica de Tocqueville, esses elementos dão corpo às ideias democráticas que a sociedade americana tem presente em seus hábitos, atos e deliberações, sejam essas características conscientes ou não, elas entremeiam o tecido social e estruturam o estado social americano.

A forma de governo aplicada na Nova Inglaterra é original em sua implementação. A forma de concepção e aplicação das leis austeras resultado do puritanismo religioso trazido da Inglaterra - que tinha como uma das bases o texto bíblico na formulação das leis - em conjunto com o poder soberano das comunas apresentaram resultados muito diferentes dos já vistos até então. Além desses elementos há também enraizada na sociedade ainda em fase inaugural um aspecto bastante significativo, a saber a educação de todos os membros da sociedade. A ignorância é combatida de modo severo a ponto de o Estado assumir o papel da família quando essa não supre as suas crianças a educação. Os magistrados têm como obrigação e, portanto, podem multar os indivíduos, tributar e construir escolas em todas as comunas,

> considerando que a educação das crianças é um dos primeiros interesses do Estado, [...] seguem-se as disposições que criam escolas em todas as comunas e obrigam os habitantes, sob pena de fortes multas, a tributar-se para sustenta-las. Escolas superiores são fundadas da mesma maneira nos distritos mais populosos.[6]

Para corroborar com essa ideia, Tocqueville também afirma que o estado social quase sempre é o efeito ou o resultado de duas causas

[6] TOCQUEVILLE, 2001, p. 49.

(fatos e leis) concomitantemente. Desse modo, para o pensador francês, um estado social concreto, ao mesmo tempo em que se vale de leis para se constituir também se torna gerador delas, assim como é capaz de modificá-las.

Tal concepção de estado social poderia ser ilustrada pela imagem de uma via de mão dupla, visto que ele é um produto de fatos e leis, mas também é gerador dos mesmos, ou melhor, um efeito que se volta para suas causas quer modificando-as, quer produzindo-as. Como afirma o filósofo,

> [o estado social] uma vez que existe, podemos considerar ele mesmo como a causa primeira da maioria das leis, costumes e ideias que regem a conduta das nações; o que ele não produz, ele modifica [7]

É importante observar desde já que essa noção de estado social tocquevilleana foi elaborada a partir de um contexto concreto e com o seguinte propósito: analisar a gênese da democracia na América do Norte. Foi, sobretudo, a partir da análise do estado social dos anglo-americanos que o pensador recolheu exemplos e argumentos que contribuíram para definir, em certa medida, a sua noção de democracia no interior de sua filosofia política:

> Poderíamos fazer várias observações importantes acerca do estado social dos anglo-americanos, mas há uma que domina todas as demais. O estado social dos americanos é eminentemente democrático. Teve esse caráter desde o nascimento das colônias e o tem mais ainda nos dias de hoje[8]

A análise de Tocqueville sobre o estado social dos anglo-americanos coincide com o seu interesse em estudar a eficácia da democracia. Em *Democracia na América* – obra que baliza nossa pesquisa

[7] TOCQUEVILLE, 2001, p. 55, colchete nosso.
[8] TOCQUEVILLE, 2001, p. 55.

–, a principal tese de Tocqueville é a de que a democracia é efetiva quando tem como origem um estado social igualitário que se constitua de forma "espontânea" no processo de formação da sociedade a partir de leis e costumes ou das duas causas, simultaneamente.

Desse modo, o pensador francês se refere à atividade política como ações coletivas e objetivos comuns que possibilitam um estado social mais igual, abrangente. Em certa medida, a análise tocquevilliana do estado social que promove uma democracia real pode ser definida pela igualdade de condições entre os integrantes desse estado. Aliás, como salienta o autor,

> entre os novos objetos que me chamaram a atenção durante minha permanência nos Estados Unidos nenhum me impressionou mais do que a igualdade de condições. Descobri sem custo a influência prodigiosa que exerce esse primeiro fato sobre o andamento da sociedade; ele proporciona ao espírito público certa direção, certos aspectos às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados[9].

Compreendemos que Tocqueville se refere à igualdade de condições como um fato por tê-la observado na sociedade norte-americana. Ou seja, não se trata de um princípio que fundamentaria um ideal de democracia, mas uma realidade social constatada a partir de seu método filosófico-sociológico[10].

Com isso, o pensador francês percebe que existe uma tendência à igualdade entre os homens que os destina[11] ao regime democrático,

---

[9] TOCQUEVILLE, 2001, p. 7.

[10] Segundo Claude Lefort, Tocqueville não pode ser acusado de historicismo ou de sociologismo por ter averiguado a eficácia de uma ideia, quando inserida numa época e contextos definidos, pois, "o que é justo não é relativo a um dado tempo ou uma dada forma de sociedade; a verdade que advém põe os homens em condições de pensar o que antes era impensável" (LEFORT, 1999, pp. 59-60).

[11] De acordo com Helena Esser dos Reis, Tocqueville assume, em certa medida, uma perspectiva providencialista em sua obra *Democracia na América*, visto que defende "uma inevitabilidade do vir-a-ser da igualdade de condições e

pois este consiste na continuidade do nivelamento das condições. Desse modo, os aspectos descritivos[12] do estado social americano são evidenciados por Tocqueville sempre em consonância com uma igualdade social que não significa apenas a ausência de diferenças hereditárias de condições, mas que todos os cargos, as profissões, títulos, privilégios estão disponíveis a todos. Neste caso, pensar um governo democrático, a partir da filosofia tocquevilleana, é descrever uma sociedade mais igualitária, que por não possuir uma desigualdade essencial entre os membros da coletividade, permite que a soberania desta sociedade passe naturalmente a pertencer a seus indivíduos.

Desse modo, como o estado social também é produtor de legislação, a igualdade social, ao se constituir como lei, promove direitos que permitem a participação dos indivíduos na eleição de seus governantes e no exercício do poder.

Dessa perspectiva, consideramos que estado social e democracia são noções correlatas que não podem ser analisadas dissociadamente. Mais que isso, poderíamos considerar a nossa hipótese segundo a qual o estado social que propicia o nascimento de uma democracia pressuporia, em certa medida, uma base democrática tendo como premissas fundamentais a igualdade e a liberdade. E isso implica afirmar que quando Tocqueville dirige seu olhar para o corpo social americano, já percebe nele uma democracia. Nas palavras do pensador,

> confesso que vi na América mais que a América; procurei nela uma imagem própria de democracia, de suas propensões, de seu caráter, de seus preconceitos, de suas paixões; quis

considera condição social como o 'fait générateur' de tudo o mais, inclusive das relações políticas" (REIS, 2009, p. 99). Sobre o tema da providência em Tocqueville conferir também Jasmin (2005).

[12] Tocqueville descreve diversos aspectos do estado social americano que contribuíram para que igualdade de condições se desenvolvesse, como a situação geográfica e histórica, o sistema moral-religioso dos fundadores da nação e dos imigrantes, os hábitos e costumes, a religião, e, principalmente as boas leis. Cf. Aron (1999).

> conhecê-la, ainda que só para saber pelo menos o que devíamos dela esperar ou temer[13].

Um dos nossos interesses é estabelecer como que, para Tocqueville, e se possível de qual maneira os aspectos descritivos, a saber, situação geográfica, histórica, sistema moral-religioso dos fundadores da nação e dos imigrantes, os hábitos e costumes, a religião, e, principalmente as boas leis, foram fundamentais para o estabelecimento do estado social conforme descreve o filósofo.

Para o autor, uma das principais características para a formação de um estado social igualitário é a educação que propicia um "nivelamento" intelectual, mas é também a lei de sucessão que dá um caráter substancial às peculiaridades da formação deste, pois

> O povo, em nome da qual se tinha combatido, o povo, que se tornara potência, concebeu o desejo de agir por conta própria; os instintos democráticos despertaram; rompendo o jugo da metrópole, tomou-se gosto por toda espécie de independência; as influências individuais cessaram pouco a pouco de se fazerem sentir; os hábitos, assim como as leis, começaram a caminhar concordes em direção ao mesmo objetivo, *em acordo com a vontade do povo*. Mas a lei de sucessões é que fez a igualdade dar seu último passo[14].

O conjunto de elementos que compõem a estrutura do estado social são fatores que definiram o sucesso do nascimento de um regime político democrático, disso não se segue que em outro contexto a democracia não seja capaz de se fazer, afinal é ela um processo histórico. No entanto, a situação encontrada pelo autor favoreceu enormemente a realização da democracia daquele Estado-nação. Os imigrantes trouxeram consigo mais que a vontade de um mundo novo conforme era a promessa da América. Levaram consigo, noções de igualdade, de

[13] TOCQUEVILLE, 2001, p. 20.
[14] TOCQUEVILLE, 1998, pp. 56, 57, grifos nossos.

liberdade e logo na chegada entenderam que deveriam se reunir na coletividade para poder formar uma sociedade. É obvio que essa decisão de se apoiar em conjunto não surge de modo espontâneo, mas sim da necessidade de agrupar-se a fim de conquistar objetivos que beneficiariam a todos.

A dura moral religiosa em conjunto com a vontade de liberdade individual fez com que fossem elaboradas leis e regras rígidas com punições firmes, mas também ampliou a participação na vida da coisa pública. Ao mesmo tempo que se constituía uma sociedade moral de regras fundamentadas na religião, também se constituía em outra medida uma sociedade participativa, com desejo de liberdade civil e política, ao ponto de gestar ali uma democracia até então não vista na Europa. Além dessas duas características, o espaço geográfico foi também determinante na gestação desse regime político, pois as grandes distâncias fizeram com que houvesse a necessidade de descentralização dos poderes, logo esse atributo "natural" colaborou com a aptidão do indivíduo americano tomado pela ideia de soberania do povo em participar de todos os aspectos da vida política da sociedade, fosse ele candidatando-se aos cargos e funções públicas, ou deliberando sobre quem o ocupa.

Contudo, como já mencionamos, para o autor três elementos agiram ou de forma mais significativa na formatação do modelo de estado social americano e que se tornou o fator inicial do como o francês o encontrou na ocasião de sua visita, foram eles: a *lei de sucessão*, a *educação* e a ideia de *soberania do povo*. Ambos os aspectos desenvolveremos nas seções a seguir.

## II. A lei de sucessão

Para Tocqueville a grande e basilar mudança na estrutura social americana e que deu cabo às discrepâncias naquele contexto foi, sem dúvida, a lei de sucessões, pois com seu caráter "distributivo" ela redesenha a faceta econômica das famílias e dos grandes proprietários, diferentemente da lei que estabelece o direito de herança ao primogênito, que era o modelo europeu via de regra.

A lei conforme estabelecida na sociedade americana, distribui de forma igual os bens entre os filhos, e estes com maior ou menor virtude os conserva ou deles se desfaz. O traço mais marcante dessa estrutura de lei é que ela, em pouco tempo, é capaz de estabelecer na sociedade certa igualdade de condições entre os indivíduos, pois sua característica principal é a ação sobre a estrutura das famílias e das propriedades:

> a lei da partilha igual não exerce sua influência apenas sobre a sorte dos bens; ela também age sobre a própria alma dos proprietários e chama as paixões deles em seu auxílio. Seus efeitos indiretos é que destroem rapidamente as grandes fortunas e, sobretudo, as grandes propriedades fundiárias".

Assim, como já afirmado anteriormente as leis e os fatos sociais permeiam e formatam a sociedade dissociadamente, um é premissa para o outro e vice versa, cabe reforçar que a mudança no formato da lei de sucessão causou também o desmembramento paradigmático das famílias conforme se via nas aristocracias, a manutenção do grupo social denominado família em torno das grandes propriedades e latifúndios rompem-se, com isso se desfaz também os laços e costumes mantidos pela lei do primogênito, o que exponencia ainda mais a mudança no corpo social americano.

Esse formato diferenciado na lei de sucessão é uma das primeiras leis através das quais os anglo-americanos fizeram valer sua vontade frente aos costumes da terra por eles deixada.

Essa alteração tem por si só grande força sobre a estrutura socioeconômica, e apresenta também grande influência sobre as tradições no formato do espírito da família. Por motivo evidente, segundo Tocqueville, às famílias abastadas de posse de grandes latifúndios, têm por costume manter-se unida por gerações no molde de sucessão de herança do primogênito. Contudo no modelo em que a herança é distribuída de igual modo e quantidade entre os filhos essa unidade não permanece. Com o recebimento da herança, os descendentes, têm condições de não ser menos ricos que o genitor, em

outros casos, não raramente, sem a mesma sorte, estes tendem a se desfazer das terras a fim de atender necessidades outras, pondo fim na propriedade fundiária.

Essa prática, além de desfigurar a dimensão das fortunas em torno de uma única família, rompe também com a ideia do espírito de família, pois a manutenção da honra e do nome em torno da terra que a representava já não existe mais. Sendo assim já não há mais a necessidade de se perpetuar a família por esses laços – origem, glória, potência e virtude - ou ao menos isso não se faz mais pela propriedade fundiária.

Assim, não apenas a lei de sucessões torna difícil para as famílias conservar intactas as mesmas terras, como tira-lhes o desejo de tenta-lo e leva-as, de certa forma, a cooperar com essa lei para a sua própria ruína. [...] A lei da partilha igual procede por dois caminhos: agindo sobre a coisa, ela age sobre o homem; agindo sobre o homem, ela chega à coisa. [...] Das duas maneiras, ela consegue atacar profundamente a propriedade fundiária e fazer desaparecer com rapidez tanto as famílias como as fortunas.[15].

O resultado dessa lei é a reestruturação do corpo social e das posses no território americano. A lei de sucessão se estabeleceu sobre a maioria dos Estados americanos e num intervalo de apenas sessenta anos o aspecto da sociedade é totalmente outro, a condição das famílias e dos grandes latifúndios é outra e quase todos têm agora funções sociais muito próximas da grande massa. São eles agora comerciantes, advogados, médicos, etc. o que nos conduz novamente ao elemento da igualdade de condições do estado social americano.

## III. A educação

Em paralelo à lei de sucessão – referente à transferência de bens e propriedades - Tocqueville demonstra que o aspecto intelectual dos americanos naquele contexto social tem semelhanças:

[15] TOCQUEVILLE, 1998, p. 59.

> não só as fortunas são iguais: a igualdade se estende até certo ponto às próprias inteligências. Não creio que haja país no mundo em que, guardada a proporção com a população, encontremos tão poucos ignorantes e menos sábios do que na América.[16]

Este aspecto está estabelecido na sociedade americana daquela época e já é um valor evidente. Logo, ressalta Tocqueville, devido à disponibilidade de recursos, os americanos em sua maioria podem ter acesso a uma educação básica sem muito esforço. Tal possibilidade esbarra na necessidade de se obter ainda na idade juvenil uma colocação profissional, o que faz com que os indivíduos deixem de lado a possibilidade de um estudo mais avançado e ingressam de maneira prematura na vida laboral. Essa condição fez com que a sociedade americana estabelecesse um nível médio de conhecimentos humanos, pois todos se dedicam de forma mais dispendiosa a um ofício e, quando se interessam por uma ciência, têm em mente aquela cuja utilidade é mais reconhecida ou que demonstra maior possibilidade lucrativa.

É manifesto o interesse pela educação da sociedade americana do contexto da visita do francês conforme citamos na introdução desse trabalho,

> considerando que a educação das crianças é um dos primeiros interesses do Estado, [...] seguem-se as disposições que criam escolas em todas as comunas e obrigam os habitantes, sob pena de fortes multas, a tributar-se para sustenta-las. Escolas superiores são fundadas da mesma maneira nos distritos mais populosos.[17]

As disposições de fundação de escolas em todos os níveis e comunas torna indubitável que a educação para os americanos era um valor social. Parece-nos que a falta de dedicação a uma vida de estudos

[16] TOCQUEVILLE, 1998, p. 61.
[17] TOCQUEVILLE, 2001, p. 49.

está entrelaçada à necessidade de trabalho, logo na medida em que se atinge certa idade e se desenvolve capacidade laborativa, os estudos acadêmicos são postos de lado e na idade avançada já não há mais interesse por essa atividade. Essa peculiaridade da sociedade não fez nascer ali a cultura da necessidade ou incentivo da transmissão dos prazeres dos estudos da cultura e da ciência, nem certo apreço pelos gostos dos trabalhos da inteligência. Toda essa conduta fez com que se estabelecesse no que tange aos conhecimentos humanos certo nível mediano. Todos têm aproximadamente os mesmos conhecimentos.

> Estabeleceu-se na América, nos conhecimentos humanos, certo nível mediano. [...]encontramos assim uma imensa multidão de indivíduos que tem mais ou menos a mesma quantidade de noções em matéria de religião, história, ciências, economia política, legislação, governo.[18]

Sem demora, resgatando as duas dimensões mais evidenciadas pelo autor até então quanto à estrutura do estado social americano, a primeira é o padrão econômico estabelecido pela lei de sucessão, de acordo com a qual os homens demonstram certa similaridade em suas fortunas, o que os impele a encontrar e desenvolver meios de sobrevivência inserindo-os nas funções e responsabilidades da sociedade, como a grande maioria das pessoas. Sejam esses cargos públicos ou as demais formas de trabalhos a disposição na sociedade, a segunda é a educação que confere aos indivíduos certo nivelamento dos conhecimentos oferecidos nas instituições de ensino à disposição da sociedade. Este nivelamento pode ser entendido como consequência da lei de sucessões, pois esta implica diretamente na permanência ou não destes indivíduos nos "trabalhos da inteligência" (permanência na vida acadêmica), mesmo que isso se dê pela não vontade de se dedicar a essa dimensão. Em vista disso é possível entender como Tocqueville entende o estado social que ele denomina de igualdade de condições. Vale relembrar também que isso se dava na maioria dos Estados americanos, mas não em sua totalidade geográfica nem para todos os povos que ali habitavam, como os negros e índios.

[18] TOCQUEVILLE, 2001, p. 62.

Essas duas características estruturantes da base do estado social americano são para o filósofo, em conjunto com a ideia de soberania do povo, tópicos que possibilitaram a arquitetura da democracia, pois:

> o tempo, os acontecimentos e as leis, ao contrário, tornaram o elemento democrático ali não apenas preponderante, mas por assim dizer único. Nenhuma influência de família nem de corpo se deixa perceber; muitas vezes até não seríamos capazes de lá descobrir uma influência um tanto duradoura. A América apresenta, pois, em seu estado social, o mais estranho fenômeno. Lá os homens se mostram mais iguais por sua fortuna e por sua inteligência, ou, em outras palavras, mais igualmente fortes do que são em qualquer outro país do mundo e do que foram em qualquer outro século de que a história conserve lembrança[19].

Desta maneira, nos parece que os aspectos apresentados por Tocqueville, ao menos no terceiro capítulo de *A Democracia na América*, esboçam a estrutura básica de formatação do estado social americano naquele contexto. Obviamente, não se pode deixar de lado as outras e importantes características, no entanto, o autor enfatiza essas duas causas e mostra também como elas influenciam na engenharia política-social daquela nação.

Se essa base social igualitária é premissa para a instituição e fortalecimento de um regime democrático, é também justificada pela vontade de igualdade e liberdade individual dos americanos. Essa vontade e busca por igualdade permeia as relações postas, sejam elas entre indivíduos, seja entre indivíduos e instituições. Isso deu aos americanos a clareza de que para se manter o estado de igualdade era necessário a articulação e união da sociedade, o que fez com que se unissem nos mais diversos tipos de associações e filiações políticas. Essa condição de associativismos dos mais diversificados amplia de modo

[19] TOCQUEVILLE, 1998, pp. 62-63.

significativo a abertura para tomadas de decisão coletivas, e de certo modo, para o bem comum.

A descrição de como se dá a formação do estado social americano naquela época e em um contexto específico, não deixados de lado os aspectos descritivos de formação daquele país, parece engendrar os elementos de um regime democrático. Disso não se segue que estado social e democracia estão um para outro na mesma proporcionalidade. Neste caso, sendo uma premissa e causa da outra.

Ainda que pareça frágil pressupor esses dois aspectos como base estruturante de uma sociedade, não nos parece inviável, pois ambos condicionam o comportamento e o tecido social a buscar formas coletivas de deliberação da coisa pública, sempre resguardando a igualdade de oportunidades em seus mais diversos caminhos e de forma ainda mais acentuada a liberdade individual de cada um. Se esse desenho engendra um regime político democrático, certamente isso se dá na medida em que os primeiros ingleses chegaram na América, não deixando que ali se implementassem os ideais aristocráticos, mesmo que possa ainda ter sido mantida muitas das nuances desse regime.

Quaisquer que sejam as mudanças sociais através de seus fatos, novos ou antigos, estes propiciam a forma participativa, na perspectiva de fortalecer e garantir as liberdades e igualdades – gerar novas leis e costumes é incumbência do corpo social através do tensionamento do Estado. Isso tem efeito similar nas esferas administrativas do Estado. Quando este produz normativas, leis e regimentos a fim de conduzir o corpo social, ele também produz e modifica o comportamento da sociedade, e assim o é nas gerações subsequentes, pois os novos sujeitos que aportam na nação se encontram submetidos não só ao padrão social, cultural, moral estabelecido nos costumes, mas também às leis e normativas estatais.

Logo podemos reiterar que o corpo social em relação ao Estado é o elo sintetizador da vontade, dos costumes e hábitos da sociedade e que estes têm papel fundamental na organização e produção de novos mundos possíveis, a partir das leis e fatos que produz cotidianamente. Desse enfoque é lícito afirmar que Tocqueville pensa o Estado a partir da sociedade.

Não parece óbvio, mas o pano de fundo não arraigado aos paradigmas aristocráticos pôde estabelecer, nos Estados Unidos daquele

contexto e época, condições para tal organismo vivo como é um regime democrático. Quaisquer outros elementos que não estes constituídos pela participação da sociedade e formatação de suas leis impediriam o seu avanço.

Uma conjuntura menos favorável à formação de uma sociedade democrática – a partir do colonizador, bem como o não nivelamento intelectual, econômico, e sem dúvida a consequente não participação efetiva da sociedade no corpo político, parece ser mesmo que circunstancialmente a realidade de sociedades que tiveram em sua gênese outros aspectos basilares, situação essa que gera como resultado os mesmos aspectos que a formam, a saber, mais desigualdade. Este efeito é de muita importância, é um resultado de proporções excessivas, que faz com que essa desigualdade seja lentamente exponenciada por ela mesma. A busca por igualdade e liberdade é dirimida por necessidades mais imediatas, como por exemplo, a auto conservação.

Os mecanismos de mudanças e os fatos sociais para reverter essa situação não estão contemplados no desenho da via de mão dupla de Tocqueville. Essa normatização jurídica-política é unilateral, mesmo que reflexo do modelo representativo – logo não reverbera, não produz novas oportunidades, novos hábitos, nem padrões que possam corroborar para o avançar e a conquista da igualdade, que é premissa para a democracia.

Resgatando Tocqueville:

> [o estado social] uma vez que existe, podemos considerar ele mesmo como a causa primeira da maioria das leis, costumes e ideias que regem a conduta das nações; o que ele não produz, ele modifica.[20]

Com isso, se o regime democrático se faz eminentemente pela participação ativa da sociedade que está radicada nas suas leis, costumes, sentimentos e opiniões, como pode esta sociedade romper com aquilo que lhe dá forma?

---

[20] TOCQUEVILLE, 2001, p. 55, colchete nosso.

Parece paradoxal, pois, para ser o que se espera dela, a democracia deverá simplesmente se refazer paulatinamente. Esta situação instiga e torna necessário o entendimento sobre como está definida a questão da igualdade social. Como a partir de condições tão diversas daquelas descritas por Tocqueville pode-se inserir os marginalizados? Como a democracia deverá dar conta dessa equação?

Se a democracia se faz da igualdade de condições e com a participação da sociedade nas esferas estatais, bem como na sua movimentação cotidiana tendo como base seus aspectos descritivos de formação - o que por si só já mostraria o porquê da separação dos sujeitos em suas condições sociais específicas - o desafio seria encontrar ou inserir outros aspectos que pudessem romper com os anteriores sem destitui-los em sua totalidade a fim de ao menos nivelar tal desproporção nas condições de partida.

Se a hipótese de que um estado social de igualdade de oportunidades para todos, mesmo que mínimas, é premissa básica para o desenvolvimento da democracia conforme observado por Tocqueville, não basta que numa sociedade de desigualdades produzidas tenha condutas, hábitos, ideais e leis democráticas. É preciso tencionar o Estado a efetivar certo nivelamento social, seja a partir de políticas afirmativas, seja por medidas de inserção do sujeito na vida intelectual e subsequente na produtiva, já que é observado que na estrutura social latifundiária, a imensa maioria não será beneficiada pela lei de partilha, mesmo que em proporções idênticas entre os filhos dos proprietários das terras.

A partir do que foi observado, os ideais político-representativos desse Estado-nação não produzem fatos sociais, ao menos não de forma rápida e significativa, nem novas leis capazes de fazer tal nivelamento de condições, a ponto de se encontrar nesse caso apenas os elementos burocráticos, normativos e administrativos da arquitetura necessária de um regime democrático básico. Porém quando se trata do esforço da sociedade em fazer parte da vida coletiva, da coisa pública e dos mecanismos de deliberação do Estado, por vezes, se vislumbra talvez a possibilidade do que se espera de um regime, mesmo que na sua perspectiva ideal de equalização social, pois com a inserção do povo a partir no debate na vida pública, criam-se novas vivências, perspectivas, leis, direitos e assim, novos mundos possíveis.

## IV. Constituição da soberania do povo

É pertinente entender como se desenha o tecido social americano a fim de elucidar como operava o princípio da soberania daquele povo no contexto de 1830. A ideia de soberania do povo não é naquele contexto apenas uma perspectiva ideal a se realizar, ela permeia fortemente os indivíduos em suas mais diversas camadas sociais. O povo faz valer sua vontade nacional nas mais diversas instituições públicas, nas leis, nos costumes e consequentemente nas ações tomadas por seus representantes eleitos.

> Na América o princípio da soberania do povo não é oculto ou estéril, como em certas nações; ele é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; estende-se como liberdade e chega sem obstáculos às últimas consequências.[21]

Ainda não há o voto universal, mas alguns Estados já instituíram esse direito e inseriram no seu governo formas de representação da vontade do seu povo;

> O Estado de Maryland, que fora fundado por grandes senhores, foi o primeiro a proclamar o voto universal e introduziu no conjunto de seu governo as formas mais democráticas.[22]

O poder social gerado pelo reconhecimento e o sentir-se pertencente nas decisões da coisa pública e nos caminhos que o Estado-nação deve seguir é uma marcha que não recua, é nas palavras de Tocqueville "providencial". O fato de que a soberania do povo rege as normas, as leis e os costumes sociais é irreversível no Estado americano. Essa força social está tão arraigada no tecido social que ninguém sequer

[21] TOCQUEVILLE, 1998, p. 65.
[22] TOCQUEVILLE, 1998, p. 67.

conjura outra possibilidade. O povo participa de todos os níveis de decisão e nas escolhas de seus representantes e os investiga de perto e a todo o momento, podendo dizer até que governa a si mesmo;

> O povo participa da composição das leis pela escolha dos agentes do poder executivo; [...] a tal ponto ela é marcada por sua origem popular e obedece ao poder de que emana. O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas. Tudo provem dele e tudo nele se absorve (H).[23]

O autor é recidivo em seus exemplos para demonstrar a aproximação entre o percurso histórico da democracia e a apropriação da ideia de soberania do povo na sociedade americana ao ponto de enfatizar a sua força de modo tão evidente que não há contramedida que possa conter esse percurso. Logo escreve o autor,

> As altas classes submeteram-se, pois sem murmúrio e sem combate a um mal dali em diante inevitável [...] como não podiam mais arrancar a força das mãos do povo [...] não pensaram em outra coisa que não conquistar a qualquer preço o seu beneplácito.[24]

Presumir que a questão do estado social de igualdade de oportunidades formalizado na obra por Alexis de Tocqueville se espelha no modo como a sociedade americana se vê perante os organismos estatais nos seus mais diversificados aspectos não nos parece um equívoco. No entanto cabe ressaltar que essa situação pode e certamente é fruto da via de mão dupla[25] da constituição da sociedade em questão,

---

[23] TOCQUEVILLE, 1998, p. 68.

[24] TOCQUEVILLE, 1998, p. 67.

[25] A análise da forma com que tecido social americano se estruturou feita por Tocqueville no contexto de sua visita é por ele associada a imagem de uma via de mão dupla. Essa forma de movimentação na sociedade pode ser entendida como uma das características fundamentais e tem papel cumpridor na

logo se pode imaginar que uma opera na composição da outra de forma recíproca.

Se o povo americano tem na sua constituição de governança a máxima de que o povo deve exercer sua vontade, seja de forma direta ou através de seus representantes, isso se deve à formatação do seu corpo social, à força que o conjunto de indivíduos tem nas deliberações da cidade e da vida coletiva, mas também na alicerçada convicção de que se não respeitada a soberania do povo, destitui-se seus representantes.

Com a mesma dinâmica que a ideia de soberania do povo e seguindo padrões parecidos deu-se o nascimento e a constituição das comunas no território americano. Elas são a base do corpo político, tudo é discutido e deliberado nessa instância pela maioria dos habitantes, tudo que compreende a atuação do Estado passa antes pelas assembleias comunais: as decisões, as indicação e destituição de seus representantes – magistrados – a nomeação dos cargos que serão ocupados nas responsabilidades do governo local, etc. Antes de qualquer ato, são objeto de discussão e decisão do povo. Mesmo que composta pelos mais diversos componentes e que estes possam por vezes não compartilhar dos mesmos anseios, a comuna é soberana na coisa pública.

Dotada de enorme liberdade as deliberações desta quase nunca sofrem interferência de instâncias outras, tais como; o Condado, o Estado ou a União. Estas últimas só instituem diretrizes a serem seguidas, mas quando a execução se volta para a comuna, essa tem poder de instituir as regras de como se fará o cumprimento do bem que vamos

---

arquitetura não só as instituições daquele Estado-nação, mas, como pode se imaginar no seu inverso, a ação do Estado em direção a sociedade e na sua dinâmica cotidiana a altera de modo significativo, pois um é criado pelo outro na mesma proporção, o que se modifica em uma esfera reverbera na outra e vice-versa. Ainda a fim de esclarecer essa expressão tão significativa de Tocqueville, posto que sob o prisma do autor é a causalidade social uma via de mão dupla; a democracia é consequência do estado social que se encontra ao ponto que um estado social ativo e participante da coisa pública só é possível em uma democracia – logo todo ato social materializa-se no Estado e todo ato Estatal tende a ganhar corpo no tecido social, por vezes, como é no caso das leis, modifica os hábitos e costumes daquele povo.

aqui chamar de "*social* ". No caso de uma nova estrada, por exemplo, essa por ser de interesse coletivo, não pode ser "proibida" sua execução pelo poder comunal. Uma escola segue o mesmo roteiro, entretanto, é na comuna que se discutirá a localidade, as formas de tributação para construção e manutenção destas instituições.

A ideia é que a coisa pública, o bem coletivo e as deliberações do destino da comuna são tão íntimas aos costumes e hábitos dos seus moradores que vigiam de perto tudo o que ocorre. O povo faz cumprir sua vontade de modo particular e sem necessidades de representantes, esse mesmo delibera sobre os caminhos da sociedade em que está inserido,

> na comuna, como em tudo mais, o povo é a fonte dos poderes sociais, mas em nenhuma outra parte ele exerceu seu poder de maneira mais imediata.[26]

Parece redundante enfatizar tanto a formatação e configuração da organização da sociedade daquele contexto, mas não o é, pois um pujante e pulsante regime político democrático se faz perante bases fortes com elementos dos costumes e concepções firmes, o que para Tocqueville, no caso dos EUA, pode ser constatado na forma orgânica das comunas, no seu advento quase que espontâneo. Ela se faz, não se pode dizer que os indivíduos a planejaram para ser o que é, mas agora que é, faz parte da cultura, do imaginário, ideias e sobretudo dos costumes e leis que regem esta sociedade. Com isso é circular que o poder do povo impere sobre suas instituições, posto que é assim que está determinado sob a ideia de soberania do povo.

As comunas são acima de tudo soberanas, logo instituídas de autoridade que é acima de tudo a lei. Com relação à pergunta recorrente – como fazer com que os moradores e funcionários da comuna obedeçam? - a estratégia aplicada na Nova Inglaterra é sobretudo perspicaz, embora passível de críticas, segundo o autor. O sistema de hierarquias praticamente inexiste, posta a condição de soberania comunal. Logo, instituiu-se regras para conservar a liberdade e a ordem

[26] TOCQUEVILLE, 1998, p. 72.

social, o sistema judiciário e punitivo na esfera administrativa é efetivado pela corte das sessões, quase sempre na forma de multa.

Os juízes de paz são nomeados a fiscalizar, e se for o caso, punir os atos fora do esperado na conduta do indivíduo, do funcionário e do político, cada uma na sua esfera, respeitada a forma do delito. No caso do indivíduo, aplica-se a pena de multa ou de prisão, caso este não obedeça a lei. Quando o funcionário e o político não desempenha com dedicação ou zelo a função para qual foi eleito conforme prevê a lei ou por fazer o contrário do que diz a lei, e se a infração é constatada, são multados, em outras vezes, sofrem, apenas a pena da não reeleição ao cargo, que ocorre anualmente, sendo a última a forma de punição da comuna exercer sua vontade.

O que nos parece importante ressaltar sobre essa forma de administração da Nova Inglaterra é que acima de tudo a lei é a forma de autoridade maior, que não tem um agente central e menos ainda hierarquizado, pois o poder está no povo, soberano e detentor dos costumes acerca dos quais se faz a lei.

A forma descritiva nessa obra e a quantidade de exemplos que ele dá sobre o poder comunal perante as outras esferas federativas, mostra o quão isso é significativo na estrutura social, e como isso reverberou em todas as instituições administrativas do Estado, sem deixar de lado a necessidade de uma regra que coaja a todas a obedecer às leis respeitando o coletivo em detrimento do interesse particular.

Em análise secundaria, Tocqueville se volta para outros Estados americanos e neles percebe pequena diferença na aptidão de participação dos indivíduos na coisa pública. Essa atividade moderada não faz da realidade social destes Estados algo muito diferente da estrutura organizacional política da Nova Inglaterra, mas, muda um pouco a configuração no exercício das funções. De modo geral, a constituição da comuna se dá na mesma forma mencionada anteriormente. O povo ainda elege seus representantes e acompanha a execução das tarefas, mas também delega a deputados e magistrados a administração como um todo.

O modo diversificado da configuração político administrativa destes Estados não altera a ideia de soberania do povo nem destitui as não hierarquias entre os cargos e funções. O magistrado e os deputados

assumem papel importante na administração e aplicam multas e sanções administrativas. No entanto, é o povo que tem o poder de exoneração por meio das eleições.

Essa situação americana encanta Tocqueville, que a vê como modelo. Embora não esteja ele preocupado em levar o exemplo americano para a França, ele demonstra apreço pelo formato do estado social americano e como este se deu. Sobretudo ele dá ênfase aos "valores" conservados, aplicados, transformados e ressignificados por esta sociedade. Suas leis, seus costumes e seus hábitos são estruturantes de um governo descentralizado e democrático sob o prisma desenhado pelo autor. Pensar a sociedade americana sob a ótica tocquevilliana é sem dúvida considerar as ações da sociedade como modeladora de um Estado-nação.

O fato social transforma a realidade em que se dá, modifica os agentes que o vivenciam e deixa um legado às gerações futuras. Por mais perigoso que pareça ser esta afirmação, o fato social é também a força motriz de um Estado democrático. Os fatos sociais são o pulsar de um regime fluido como é a democracia, consequentemente emolduram a sociedade e o Estado.

O Estado por sua vez é um gerador de fatos sociais de forma institucionalizada. Ele elabora num conjunto de determinados instrumentos, tais como: a educação, as leis, as normativas e outras regras, que assim que inseridas no tecido social dão novas formas ao estado social atual. Retomar aqui a questão da lei de sucessão, da educação e da ideia de soberania do povo como fatos sociais que, na medida em que foram sendo implementados, acabaram por modificar a realidade posta, nos parece pertinente, pois isso transforma o tecido social de forma significativa. Essa intervenção se torna parte dos costumes e hábitos ao ponto de não ser mais sentida como uma ação solta, mas se torna um bem que faz parte da cultura da sociedade.

A educação nessa perspectiva aqui apresentada vai além do letramento e da incorporação dos conhecimentos humanos produzidos e sistematizados, ela passa por aspectos da vida em sociedade, da necessidade de interação e ação na coisa pública e nos interesses coletivos. Esta atividade é executada pelo povo americano por meio da sua característica associativa. Este dispositivo tem caráter relevante na estrutura social e política daquele país, pois além de ser um fato

coletivo, os americanos se associam de modo a agir em prol da coletividade. Isso deu aos americanos a clareza de que para se manter o estado de igualdade era necessário a articulação e união da sociedade, o que fez com que se juntassem nos mais diversos tipos de associações e filiações políticas. Essa condição de associativismo dos mais diversificados amplia de modo significativo a abertura para tomadas de decisão coletivas e de certo modo, voltadas para o bem comum.

Parece pertinente apresentar aqui de forma breve que Tocqueville não deixa de evidenciar as virtudes e os vícios do sistema democrático, no sentido de que observa a importância das atividades associativas dos americanos, que foram fundamentais para o nascimento, fortalecimento e enraizamento da democracia naquele contexto. Para tanto, Tocqueville fornece vários exemplos de como os cidadãos americanos, apesar de seu caráter individualista, teriam sido capazes de ações coletivas com as quais deliberaram sobre a coisa pública, uma prática que no interior de um estado social certamente fortalece a democracia:

> Os americanos de todas as idades, de todas as condições, de todos os espíritos, estão constantemente a se unir. Não só possuem associações comerciais e industriais, nas quais tomam parte, como ainda existem mil outras espécies: religiosas, morais, graves, fúteis, muito gerais e muito pequenas. Os americanos associam-se para dar festas, fundar seminários, construir hotéis, edifícios, igrejas, distribuir livros, enviar missionários aos antípodas; assim também criam hospitais, prisões, escolas[27].

À vista disso é que se faz necessário entender como os fatos sociais, na medida em que são institucionalizados, sejam ele na perspectiva civil ou na estatal tem influência no corpo social e o modificam. Este será trabalho para outro momento.

[27] TOCQUEVILLE, Livro II, 2014, p.131.

## Considerações finais

Compreendidas as características do estado social, seus elementos principais, mas não únicos, o papel dos fatos e leis na estruturação do tecido social americano e de suas instituições é oportuno concluir que, as democracias estão fortemente associadas as suas bases de nascimento, seus hábitos e costumes. Fato que não interdita as mudanças destes aspectos, pois a movimentação da sociedade impulsiona as instituições e resultado disso, o seu regime político, logo é categórico afirmar que a sociedade que conquistar o mais alto grau de democracia em seu regime político seja por meio da participação e representação, atingirá semelhantemente a igualdade e liberdade para seus indivíduos, suprimindo assim, quaisquer exclusões.

## Referências bibliográficas:

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico.** Tradução Sérgio Bath. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

JASMIM, Gantus Marcelo. **Alexis de Tocqueville**: a historiografia como ciência da política. Belo Horizonte: UFMG/IUPERJ, 2005.

LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política.** Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso, 1999.

QUIRINO, Galvão Célia. Tocqueville: a realidade da democracia e a liberdade ideal. BRANDÃO, Gildo; QUIRINO, Célia Galvão; VOUGA, Claudio (Orgs.). In: **Clássicos do pensamento político**. São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. Tocqueville: Sobre a liberdade e a igualdade**.** WEFFORT, C Francisco (Org.). In: **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 1999.

_____. **Tocqueville: a realidade da democracia e a liberdade ideal.** Instituto de Estudos Avançados (USP). São Paulo, 2013

REIS, Esser Helena. A democracia como processo: política e educação no pensamento de Tocqueville. **Contexto & Educação** (UNIJUÍ). Ijuí/RS, Vol. 24, Nº 82, 2009, pp. 97-110.

_____.. Virtudes e vícios da Democracia. **Philosophos** (UFG). Goiânia, 2006, Vol. 11, pp. 115-128.

_____.. A verdade provisória da democracia: uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville**. Polietica** (PUCSP). São Paulo, 2012, Vol. 1, Nº 1, pp. 5-24.

TOCQUEVILLE, de Alexis. **A democracia na América: leis e costumes.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. **A democracia na América: sentimentos e opiniões.** Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. Igualdade social e liberdade política: uma introdução a obra de Tocqueville**.** Tradução Cícero Araújo. GILBERT, Pierre In: **Textos selecionados e apresentados.** (Org.) São Paulo: Neuman, 1988.

_____. **O Antigo regime e a Revolução.** Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

**Bibliografia Complementar:**

DAHL, Robert. **Poliarquia.** Tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2012.

_____. **Sobre a democracia.** Tradução Beatriz Sidou. Brasília: Ed. UNB, 2001.

JEFFERSON, Thomas. **Escritos políticos.** Tradução Leonidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada**: as questões clássicas. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994a.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada**: o debate contemporâneo. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994b.

# O Não-Pagamento de Imposto: Desobediência Civil ou Objeção de Consciência? Uma resposta Rawlsiana

Julio Tomé[1]

Muitas pessoas após assistirem os telejornais das principais redes televisivas brasileiras, com notícias em que se vê os governantes e seus aliados envolvidos em grandes esquemas de corrupção e acompanhadas de questões sobre as quais o poder público deveria prezar e é omisso, como saúde, educação básica, segurança pública etc., são levados a se perguntarem sobre para onde vai todo o dinheiro arrecadado pelo governo, por meio dos impostos. Questionam-se sobre os impostos que foram obrigados a pagar. Perguntam-se para onde vai todos os tributos que lhes são descontados, mês após mês, da folha salarial. Alguns chegam a afirmar que imposto, dado essas condições – corrupção do poder público e ineficiência naquilo que é o papel do Estado – é roubo.

Alguns teóricos, mais liberais (no sentido econômico, mas não necessariamente político) acreditam que realmente o pagamento de imposto seria uma maneira do Estado usurpar para si algo que não é seu. Esses autores acreditam que o Estado, com a cobranças de impostos, e a interferência na economia visando a redistribuição de renda, viola as liberdades individuais dos cidadãos e cidadãs. E, desta

[1] Doutorando em Filosofia (PPGFIL/UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

forma, argumentam e defende ideias mais próximas de um Estado Mínimo, sobre o qual as questões econômicas se regulariam sem interferência estatal e não haveria a cobrança de qualquer tipo de tributo.

Assim, esse trabalho tem como objetivo investigar se a ideia de que imposto é roubo é plausível. Se investigará se há, portanto, um direito a desobediência civil tributária. Isto é, investiga-se se há um direito ao não pagamento de imposto como um protesto contra o Estado. Para tanto, primeiro se apresentará o argumento que defenda a ideia da desobediência civil tributária (por meio de Cunha 2014); o que levará ao segundo ponto deste trabalho – apresentar o que seria desobediência civil, em um sentido mais amplo, diferenciando-a da objeção de consciência, para que se possa verificar a real possibilidade de se falar em desobediência civil tributária. Para este segundo ponto, utiliza-se a teoria constitucional da desobediência civil de John Rawls.

## I – O Argumento Favorável à Desobediência Tributária

Isaac Rodrigues Cunha, em seu artigo intitulado Desobediência tributária e oposição social aos tributos: apontamentos históricos na defesa de um modelo político legítimo de resistência fiscal coletiva (2014), defende a ideia de que se deve criar uma espécie de dissensão tributária. O autor afirma que deve haver "direito de não pagar tributo injusto"[2]. No artigo, o autor tenta formular um direito coletivo de oposição a um tributo abusivo. Um direito coletivo à desobediência tributária.

A desobediência tributária, encarada enquanto um argumento de caráter político-jurídico, seria um meio legítimo de oposição a uma legislação ou política fiscal injusta, e seria discernida dos crimes tributários 'comuns', como, por exemplo, a sonegação. Cunha cita, além do caráter político-jurídico, o aspecto coletivo da desobediência tributária, que se dá:

[2] CUNHA, 2014, p. 21.

> [...] uma vez que a pauta política de resistência a um tributo injusto se socializa e solidariza no fato de serem afetados vários cidadãos ao mesmo tempo, os quais, por meio de uma organização e mobilização social, opõem-se enquanto coletividade, distanciando-se da perspectiva da individual da elisão fiscal3.

Portanto, tem-se que a desobediência tributária tem dois elementos essenciais, o seu caráter político-jurídico e o aspecto coletivo, sobre os quais, os meios para exercer o direito à desobediência tributária consistiriam na provocação do Estado por uma amenização da carga tributária em todas as instâncias do poder. A desobediência tributária é vista enquanto um exercício da cidadania fiscal, "[...] permeada completamente pelo princípio democrático e pela dignidade da pessoa humana [...]"4. Sendo que o direito de não pagar impostos deve ser reconhecido na mobilização de uma coletividade que influenciará a postura dos legisladores, dos governantes e dos órgãos julgadores.

> A dignidade humana encerra a cada homem e mulher o direito insofismável de uma vida digna, a qual é inconcebível sem que se lhe respeitem um primo vivere, seus meios de existência, não numa perspectiva minimalista, mas pautada no liame vital que tem com seu patrimônio o cidadão, notadamente aquele mais pauperizado, o qual geralmente não possui muitos conhecimentos técnicos jurídicos que o permitam proteger-se da tributação estatal ao nível de como o fazem as grandes empresas e consórcios econômicos5.

O autor conclui que o Estado de direito deve, portanto, retornar a sua proposta social, observando o impacto da tributação na

---

[3] *idem*, 2014, p. 21.
[4] *ibidem*, p. 26.
[5] *ibidem*, p. 27.

sociedade e, de maneira concomitantemente, seus objetivos de bem-estar, desenvolvimento, redução das desigualdades e erradicação da pobreza. E, para tanto, a desobediência tributária seria um mecanismo.

Deve-se salientar, antes de se finalizar este ponto, que Thoreau – conhecido como o pai do conceito de desobediência civil - além de defender, teoricamente, a prática da desobediência civil na questão de impostos, foi preso pelo não pagamento de tributos, alegando que o pagamento de impostos financiava a escravatura nos Estados Unidos da América, assim como a guerra com o México – isso no século XIX.

> Thoureau entende que uma forma de resistir ao Estado seria o não pagamento do imposto, como uma forma de não alimentar o derramamento de sangue dos inocentes, onde uma forma de insurgência da população acaba sendo o correto, mesmo que contrário à lei, já que esta leva consigo um estigma de injustiça [...][6].

Thoreau afirma, por exemplo, que é injusto que o Estado confisque os bens daqueles que negam a autoridade estatal e não pagam os impostos, pois com o ato, o Estado pega para si o patrimônio de uma pessoa honesta e dilapida-o, tornando, assim, impossível que uma pessoa íntegra possa viver de maneira confortável. Sendo que o Estado não enfrenta a consciência intelectual ou moral de uma pessoa, mas seu corpo, seus sentidos, o Estado é mais forte. Contudo, não é mais inteligente ou honesto que o restante das pessoas da sociedade, segundo o autor do século XIX.

Tem-se que, em um primeiro olhar, há conformidade de pensamento entre Thoreau e Cunha, sendo que o autor brasileiro estaria correto, ao se levar em conta o pensamento de Thoreau, em sua tentativa de formular um conceito de desobediência civil tributária, que não seria mera sonegação de imposto, mas seria um ato de não pagamento de impostos enquanto forma de denúncia de atos injustos por parte do Estado – cobranças tributárias injustas.

---

[6] FREITAS JUNIOR, 2007, p. 71.

## II – John Rawls (i): a ideia de desobediência civil

Diferentemente de Thoreau (e Cunha), John Ralws afirma que o não-pagamento de impostos é um exemplo claro de objeção de consciência. Para que se possa entender a ideia rawlsiana, e sua afirmação contraria a ideia apresentada pelos defensores da desobediência tributária, primeiro apresento a ideia de desobediência civil no pensamento do autor, diferenciando-a da objeção de consciência, para que assim possa-se entender o papel desses conceitos na justiça como equidade – e o motivo pelo qual atos de não-pagamento de impostos devem ser visto, quando muito, como atos de objeção.

Visto isso, tem-se que Rawls, em TJ, define a desobediência civil como "[...] um ato público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas do governo [...]"[7]. A desobediência civil apresentada por Rawls é, portanto, como afirma Hannah Arendt, uma violação aberta da lei[8], sobre a qual, em prol de um grupo, desafia-se as leis e as autoridades estabelecidas, por meio de minorias organizadas, que de alguma maneira importam quantitativa e qualitativamente, na questão da opinião.

Dito isto, deve-se destacar que no pensamento de Rawls a desobediência civil não é contra a autoridade democrática ou contra a regra de maioria, ou ainda, contraria a ideia de regras constitucionais e morais para a organização da vida em sociedade. Todas essas ideias são pontos essenciais no pensamento rawlsiano. Desta maneira, uma vez que é comum se associar atos de desobediência civil com o(s) anarquismo(s) (vide o caso dos *black bloc's* no Brasil, a partir de junho de 2013), pode-se questionar: que tipo de desobediência civil interessa a Rawls?

---

[7] TJ, §55, p. 404.

[8] É importante salientar que a desobediência de Rawls não implica que o ato de desobedecer seja a violação contra a lei a que se protesta, podendo ser um ato tanto indireto, quanto direto (quando se pratica a desobediência contra a lei em que se protesta).

Para se responder ao questionamento, deve-se salientar que o autor trabalhará com a desobediência apenas no âmbito de um Estado democrático, mais ou menos justo, no qual os cidadãos reconhecem e aceitam a legitimidade da Constituição. Assim, Rawls verá a desobediência civil como um mecanismo legítimo de defesa de minorias e, também, como um teste crucial para qualquer teoria da base moral da democracia. Isso porque a desobediência civil, segundo Rawls, lida diretamente com a questão da natureza e os limites da regra de maioria, assim como com a distinção entre justiça e legitimidade[9].

É importante salientar que no pensamento de Rawls há três justificativas para a desobediência civil. A primeira condição é quando o princípio da igual liberdade está sendo desrespeitado; a segunda condição é quando o uso público da razão, a justificação pública e a razoabilidade foram abandonadas, e não há o que se possa fazer via meios legais e políticos contra uma lei (ou ordenação) injusta[10]; já a terceira maneira de justificar a desobediência civil consiste em delimitar as injustiças que se deram mais ou menos deliberadas durante um largo período de tempo, o que satisfaz as restrições geradas pela questão da equidade.

Na justificativa da desobediência civil, invoca-se a concepção comumente compartilhada da justiça que subjaz à ordem política e,

---

[9] VOLPATO DUTRA, 2008.

[10] Raz discorda da ideia de Rawls neste ponto. Isto pois, segundo Raz, a ideia de que a desobediência civil "[...] Debe de ser usada como medida de último recurso; después de que los otros medíos no hayan logrado obtener el objetivo deseado; tiene que ser no violenta; debe ser emprendida abiertamente; sus perpetradores tienen que someterse al pro ceso y al castigo; tales actos tienen que limitarse a hacer públicos ciertos errores y convencer al público y a las autoridades de la justicia de las exigencias; no debe ser hecho para intimidar o coaccionar. [...]" (RAZ, 1985, p. 330-331), e se encontra aberta a objeções. Ainda segundo o autor, mesmo a desobediência civil sendo um ato ilegal por definição, para se representar a efetivação das mudanças que se deseja, ela é preferível, dada certas condições, a atos lícitos. O autor vai além, e afirma que "La afirmación de que la desobediencia civil se justifique únicamente cuando todo lo demás ha fallado o es seguro que falle, así como las afirmaciones de que debe ser abierta y no violenta, etcétera, reflejan una mala concepción de su verdadera naturaliza (RAZ, 185, p. 338).

portanto, respeita-se a ideia de que o justo se sobrepõe ao bem, implicando que os cidadãos não apelam para princípios de moral pessoal ou doutrinas religiosas, não podendo a justificativa ser fundamentada unicamente no interesse pessoal ou de grupo, "[...] a desobediência deve ser baseada em um ideal de justiça que seja argumentativamente válido e minimamente generalizável, na medida em que outros cidadãos possam também concordar com a validade da desobediência [...][11]. É um ato que visa suprimir as injustiças da sociedade democrática e que, como consequência, deve ser um ato ponderado, sendo que a constatação de uma injustiça é o motivador para o ato de desobediência à lei.

A desobediência civil, para Rawls, "[...] opera como un recurso ilegal estabilizador de un sistema de cooperación (la sociedad) cuando éste se ha visto sometido a fuertes desequilibrios expresados en injusticias graves [...]"[12]. Assim, ao lado de certos fatos, como eleições livres e regulares e um sistema jurídico independente com poderes para interpretar a constituição, a desobediência, quando usada de maneira moderada e com critério justo, ajuda a manter e reforçar as instituições justas. Ela serve para prevenir desvios da rota da justiça e para corrigí-los quando ocorrerem. "[...] Ela é, portanto, uma salvaguarda da legitimidade das expectativas legítimas dos indivíduos frente à legalidade latente ao estado de direito, num contexto de cooperação social entre pessoas livres e iguais"[13]. Para Habermas, por exemplo:

> A justificação da desobediência civil apoia-se [...] numa compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado. Nesta ótica de longo alcance, o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a reatualizar, em circunstâncias precárias, o sistema de direitos, o

[11] SCHIRMER, 2016, p. 94.
[12] PRESSACCO, 2010, p. 13.
[13] ROHLING, 2014, p. 14.

> que equivale a interpretá-los melhor e a institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo mais radical o seu conteúdo. Esta é a perspectiva de pessoas privadas que participam ativamente na realização dos sistemas de direitos e as quais, invocando as condições contextuais modificadas, gostariam de sobrepujar na prática a tensão que existe entre facticidade social e validade [...]14.

Para Rawls, a desobediência civil se dá quando se tem uma sociedade que é quase-justa, mas que, entretanto, há casos sérios de violações de justiça. O foco do autor, na questão da desobediência civil, é responder a seguinte questão:

> [...] em que ponto o dever de obedecer a leis estabelecidas por uma maioria do legislativo (ou por iniciativa do executivo com apoio dessa maioria) deixa de ser obrigatório, em vista do direito de defender as liberdades pessoais e do dever de se opor à injustiça? [...][15].

Com este intuito, Rawls formula uma teoria constitucional da desobediência civil, que ele divide em três partes. A primeira diz respeito à definição da espécie de dissensão adotada, assim como à diferenciação das outras formas de oposição. Na segunda parte, ele apresenta as razões da desobediência civil, no seio de uma sociedade democrática quase-justa e bem-ordenada, e, também, apresenta as

---

[14] HABERMAS, 1997, p. 118.

[15] TJ, §55, p. 403. Neste ponto está imbricada a discussão sobre a relação entre desobediência civil e objeção de consciência. De maneira rápida, pode-se afirmar que essas questões estão ligadas, no pensamento de Rawls, por meio da ideia de que dado a legitimidade de uma lei, i.e., se ela foi formulada segundo os mecanismos e procedimentos estipulados e aceitos pelos cidadãos e cidadãs, em condições normais, ela deve ser obedecida pelos cidadãos e cidadãs do Estado, contudo, o próprio autor reconhece que pode ser que alguns ordenamentos e leis saiam do padrão publicamente aceito como justo – o que implicaria na possibilidade da desobediência civil. Sobre este ponto, conf.: Tomé, 2018 (em especial a seção 3.3).

condições em que a ação da desobediência se justifica. Por último, o autor justifica que se deve explicar o papel da desobediência civil dentro de um sistema constitucional e a adequação do ato de desobedecer em uma sociedade livre.

Para o autor, a desobediência é diferente da ação armada e da prática da obstrução; não é uma resistência que faz uso da força[16]. A desobediência civil rawlsiana se apoia em princípios da justiça ditados pelo senso comum, cuja obediência pode ser mutuamente exigida entre os homens e as mulheres. A desobediência, para Rawls, decorre da concepção pública da justiça que caracteriza a sociedade democrática, pois faz parte da teoria do governo livre, e é um mecanismo de dissensão que está diretamente ligado à teoria da soberania popular, pois, "Rawls [...] thinks the justification of civil disobedience requires that the

[16] Como afirmado por Walzer, diferentemente dos grupos revolucionários que desafiam o sistema legal estabelecido, que tentam derrubar e substituir um governo por outro e/ou tentam atacar a própria existência do estado, os grupos com ideais de desobediências têm reivindicações parciais e não têm por objetivo a supressão do Estado, apenas exigem que seus membros desobedeçam em determinados momentos, mas não sempre, e que se recusem a obedecer determinadas ordens legais, mas não toda ordem geral. Isto é, os grupos de desobedientes civis aceitam a organização social em seu contexto geral, contudo, desejam mudanças em determinados pontos. Deste modo, a desobediência civil: "[...] Não tenta substituir um poder independente por outro, mas apenas questiona o limite preciso da autoridade. Isso não é revolução, mas sim desobediência civil, uma expressão por meio da ação de uma reivindicação parcial contra o Estado" (WALZER, 1977, p. 17). Michael Walzer afirma que a desobediência civil justifica-se por meio dos valores e compromissos compartilhados, sendo um processo social, geralmente de grupos pequenos, minorias, que acreditam ter o dever de desobedecer às leis. E, quando se trata de grupos com ideais de desobediência civil, o autor afirma que essas pessoas justificam-se por meio de frases como "estamos obrigados enquanto 'membros da comunidade humana'"; ou então, por seus laços com os oprimidos. As obrigações desse grupo são universais, sendo que, no pensamento do autor, o real objetivo dos desobedientes ao não respeitarem as leis de seu Estado é a ideia de criarem a obrigação de que as pessoas respeitem umas às outras enquanto membros da comunidade humana. Tem-se a ideia de que a moral (inclusiva) deva se sobrepor a uma legislação (exclusiva).

protesters appeal to moral or constitutional principles shared with the general public [...]"[17].

Para Rawls, a desobediência civil é uma forma política que pode ser entendida como um modo de recorrer ao senso de justiça da comunidade, uma invocação dos princípios reconhecidos da cooperação entre iguais, sendo um apelo à base moral da vida cívica e, portanto, um ato político. É um ato político em dois sentidos: i) no sentido em que se dirige à maioria que detém o poder político; e ii) porque é um ato que orienta e justifica-se pelos princípios políticos, i.e., pelos princípios da justiça que regulam a constituição e as instituições sociais.

No pensamento rawlsiano, assim como a desobediência é um ato político de duas maneiras, é também um ato público de duas formas: i) da maneira que se dirige a princípios públicos; e ii) é um ato realizado em público, com comunicação franca, não sendo encoberto, nem secreto. EÉ um apelo público, uma expressão de convicção política profunda e consciente, que ocorre no fórum público. E, para Rawls, é por este motivo que sua desobediência não é um ato violento.

A não-violência é uma característica fundamental da desobediência civil rawlsiana. O autor justifica a importância da desobediência ser um ato não-violento, pois assim os desobedientes devem apelar de forma sincera ao senso de justiça da maioria[18]. Um exemplo deste tipo de desobediência civil, que apela ao senso de justiça da comunidade política, são as passeatas em favor dos direitos LGBTQ's, hoje, e as passeatas contra a segregação racial nos Estados Unidos da América, com a figura central de Luther King, na década de 50/60 do século passado. Segundo Rawls, atos violentos são incompatíveis com a desobediência civil enquanto uma forma de apelo público, pois ela (a desobediência civil rawlsiana) é a expressão de uma desobediência dentro dos limites da fidelidade à lei, mesmo estando na margem externa da legalidade, pois desse modo "[...] permite probar a las mayorías que el acto del desobediente es político, sincero y legítimo,

[17] DEBAU, 2002 [1991], p. 11.

[18] Apesar de a não violência fazer parte do imaginário liberal acerca da desobediência civil, este é um tópico tradicionalmente contestado. Posteriormente se voltará a este ponto.

Lo que apoya el llamado que se hace a la concepción de justicia de la comunidad [...]"[19].

Além disso, quando se viola a lei, tem-se a disposição de aceitar as consequências jurídicas da própria conduta. É verdade que para o autor os tribunais deveriam levar em conta a natureza do ato de protesto, quem recorre à desobediência civil e o fato de que isso se justifica à luz dos princípios políticos que fundamentam a constituição; e, com base nesses argumentos, deveria ser reduzida e até mesmo suspensa a sanção legal em determinados casos[20]. Segundo Rawls, deve-

[19] QUINTANA, 2003, p. 78. Neste ponto cabe salientar que nem todos os autores (liberais ou não) aceitam a ideia de que a desobediência civil é necessariamente um ato não-violento. Joseph Raz, Robin Celikates e Candice Delmas são autores que questionam essa ideia. Segundo esses teóricos, a desobediência enquanto um ato não-violento excluiria de antemão alguns tipos de dissensões importantes e além disso, a violência cometida pelos desobedientes poderia ser vista como uma resposta às violências impostas pelo Estado. Para mais sobre este ponto, conf.: Raz (1985); Celikates (2014, 2015, 2016); Delmas (2013, 2016, 2017 [2014]); e Tomé (2018) em especial a seção 4.5.

[20] Avançando mais na ideia de não penalização aos desobedientes, Dworkin afirma que a ideia de que "lei é lei" e deve ser sempre aplicada, não distingue entre o homem que age obedecendo seu próprio julgamento sobre uma lei com validade passível de dúvida, de um criminoso comum. Donde, segundo Dworkin, deve-se diferenciar, legalmente, esses dois tipos de casos. Sendo que, para o autor, deve-se desenvolver e testar a lei por meio de experimentações praticadas pelos cidadãos e cidadãs por meio do contraditório. Para Dworkin, "[...] o governo tem uma responsabilidade especial para com os que agem com base em uma apreciação razoável que determinada lei é invalida. Ele deve ser, tanto quanto possível, conciliatório, quando isso for compatível com outras políticas. Pode ser difícil decidir o que, em nome dessa responsabilidade, o governo deve fazer em casos particulares. A decisão será uma questão de equilíbrio; regras inflexíveis em nada ajudarão. Ainda assim alguns princípios podem ser estabelecidos". (DWORKIN, 2002, p. 332). O autor afirma que a penalização de comportamento dissidente, quando se trata de leis que estão postas em dúvidas, não deve ocorrer, pois a penalidade por meio de uma lei vaga fere os ideais morais e políticos da cláusula do processo legal regular de duas maneiras: i) pois coloca-se um cidadão ou cidadã na posição nada equânime de ou agir por sua conta em risco ou de aceitar uma restrição sobre

se "[...] reconhecer que a desobediência civil é normalmente uma forma razoável e eficaz de dissensão apenas em uma sociedade regulada, num grau significativo, pelo senso de justiça. [...]"[21].

## III – John Rawls (ii): o não à uma ordem administrativa ou injunção legal: a ideia da objeção de consciência

Enquanto a desobediência civil no pensamento de Rawls é vista como um ato político e público, que precisa ser publicamente justificado, e diz respeito às questões de justiça, os atos de objeção de consciência dizem respeito à ideia de vida boa e valores morais, filosóficos e/ou religiosos de um cidadão ou de uma cidadã (ou grupo de cidadãos). Desta forma, Rawls acompanha a literatura liberal que faz a diferenciação entre atos de desobediência civil e a objeção de consciência. Sendo que, ambas as práticas, em última instância, podem ser consideradas como a afirmação do 'não' a uma ordem (moral ou jurídica).

A objeção de consciência é o não dito pela cidadã (ou do cidadão); é a negação da pessoa quando a sua consciência (sua ideia de vida boa, sua concepção de bem) está sendo ferida ao acatar a uma determinada ordem. É um ato realizado de modo particular e privado,

---

sua vida; ii) pois a condenação confere ao promotor público e aos tribunais o poder de legislar na esfera do direito penal. Já a condenação com base em uma lei penal, cuja validade constitucional é duvidosa, fere a cláusula de processo legal regular, da primeira forma, pois força a presumir o pior ou agir por sua conta em risco. Fere também a cláusula do justo processo legal regular, da segunda maneira, pois a maioria dos cidadãos e cidadãs seria dissuadida por uma lei duvidosa, se violá-la implicasse em serem penalizados juridicamente. Portanto, os tribunais poderiam sentenciar e impor penas mínimas ou suspender o efeito das sentenças, como forma de respeito pela posição dos dissidentes, uma vez que, no pensamento de Dworkin, "[...] los juristas tienen una responsabilidad hacia quienes desobedecen las leyes por motivos de conciencia y que puede exigirse que no se los enjuicie, sino más bien que se cambien las leyes o se adapten los procedimientos judiciales para darles cabida [...]" (QUINTANA, 2003, p. 81).

[21] TJ, §59, p. 429.

a afirmação das crenças e o grito por respeito a elas, em uma sociedade democrática que respeita as múltiplas concepções de bem e de vida, i.e., a objeção de consciência é, de certa maneira, a afirmação (de modo individual e privado) da neutralidade estatal sobre as questões de fé e de crença.

Rawls define a objeção de consciência como uma desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta, "[...] conscientious refusal may be grounded on an appeal to a shared conception of justice but need not be [...]"22. A objeção de consciência é uma recusa, pois ela é uma resposta a uma ordem que foi endereçada. Um exemplo de objeção de consciência, citado por Rawls, é realizado por pessoas pertencentes à religião Testemunhas de Jeová, expressa no ato de não saudarem a bandeira.

A objeção não é um apelo ao senso de justiça da maioria, pois um ato de objeção de consciência não invoca as convicções da comunidade política e sua maioria, sendo, portanto, um ato particular, de pessoas ou de grupos, contra determinada ordem. A objeção de consciência pode ser fundamentada em princípios religiosos ou de outra natureza que não da ordem constitucional, pois não precisa ser baseada em princípios políticos. Para Rawls, objeção de consciência e evasão de consciência são sinônimos e, referente à justificativa da objeção de consciência, o autor faz uma análise do conceito e sua justificativa a partir da objeção de consciência em casos de guerra ou serviço militar. Esta análise rawlsiana será reconstruída nos parágrafos seguintes.

Rawls parte do ponto de vista de que os povos são iguais uns aos outros na questão de direitos, estando garantido a esses povos a autodeterminação, o direito de um povo de resolver seus próprios assuntos sem a intervenção de forças exteriores, assim como o direito à autodefesa. Têm-se o princípio de que se deve cumprir os tratados firmados, sendo que os tratados para a autodefesa gerariam obrigações, desde que interpretados corretamente, e acordos para cooperar em agressões injustificadas seriam nulos desde o início. Por meio desses

[22] SMART, 2002 [1991], p. 201

princípios, consegue-se dizer quando as nações têm uma causa justa em uma guerra.

Rawls afirma que, mesmo em uma guerra justa, certas formas de violência são inadmissíveis, e quando o direito de um país em relação à guerra é questionável e incerto, as restrições dos meios que podem ser utilizados, podem ser muito mais severas. Pois o objetivo da guerra é uma paz justa, e a condução da guerra deve ser moderada, ajustando-se a esse objetivo. Não pode ser uma guerra que visa vantagem econômica ou expansão territorial. Desse modo, se a recusa de consciência em tempo de guerra apela para esses princípios, ela se funda em uma concepção política e não em ideias religiosas, afirma Rawls[23]. Entretanto, por não ser feita em fórum público, essa recusa não precisa ser um ato político.

Imaginando-se em uma situação de guerra justa, em que os tratados internacionais são reconhecidos como válidos e, também, alguns dos princípios do direito internacional, quando um soldado recebe a ordem de praticar certos atos de guerra, que são ilícitos, como, por exemplo, ao receber uma ordem de torturar até a morte um de seus inimigos, ele (o soldado) pode desobedecer essa ordem a partir de motivos racionais e de consciência. Ele poderia sustentar que, consideradas todas as circunstâncias, é seu dever natural não se transformar em um agente do mal ou que tal ato é uma grave injustiça contra um outro ser humano. Visto que não fazer mal ao próximo, ou

[23] Thoreau acredita que, em casos de guerra injusta, as pessoas deveriam se opor ao Estado, por meio do não pagamento de impostos, por exemplo, e assim agiriam conforme seu conceito de desobediência civil. Já em Rawls, tratar-se-ia de um caso de desobediência civil. Tal diferenciação conceitual pode ser explicada por meio da diferenciação conceitual (de desobediência civil) utilizada por cada um dos autores. Pode-se afirmar (como visto anteriormente) que em Thoreau não há diferenciação entre desobediência civil e objeção de consciência, e o conceito representa a ideia do indivíduo e sua relação pessoal com o público e o Estado, assim como a própria noção de Estado. Enquanto em Rawls, apesar de congruência com o pensamento de Thoreau naquilo que tange à desobediência civil como luta contra injustiças, a desobediência civil é diferenciada da objeção de consciência, e diz respeito à ideia de uma sociedade justa que perpassa a todos os cidadãos de um Estado liberal democrático e constitucional.

cumprir a legalidade dos tratados internacionais, pesa mais que o seu dever de obedecer a uma regra dada por um superior.

A ação de não cumprir a ordem do superior pode ser dada (ao menos) de duas maneiras: i) de maneira política – por meio da afirmação de que a ordem recebida era ilegal e não condizia com os tratados internacionais de tempos de guerra; e ii) como uma justificativa religiosa – por meio da afirmação do sacrilégio da vida humana[24]. E ambas são válidas no caso da objeção de consciência, uma vez que:

[24] Segundo Walzer, é estranho que um Estado não-religioso, i.e., neutro nas questões de fé, permita apenas objeção de consciência em casos religiosos, uma vez que a democracia implica em um compromisso de compartilhar dos benefícios e dos ônus da vida política, que de alguma forma é justa e igual a todos os cidadãos e cidadãs. Walzer explica que a origem da palavra 'consciência' vem da ideia de um tribunal interior de julgamento moral dado às pessoas por Deus. É um conhecimento compartilhado por Deus e pela humanidade. Assim, no início, antes da Reforma, a Igreja, por meio dos sacerdotes, era a autoridade do bom e do mal nas questões públicas. E somente a partir da reforma é que acontece uma mudança no sentido da necessidade de intervenção entre o *Self* e Deus, o que implica em uma grande mudança de significado da palavra consciência – que passou a significar o conhecimento compartilhado por uma pessoa e seu deus, a partir da mudança. Não haveria, nesse novo entendimento de consciência, um conhecimento social ou público, mas um conhecimento pessoal, individual, interno. Era, portanto, agora um recurso privado. Essa consciência individualizada colocou em dúvida os costumes comuns. O liberalismo apoiou-se nessa ideia de nova consciência, pois o individualismo moderno exigia o apoio a essa ideia de que em cada pessoa havia algo divino. Assim, cada pessoa, de maneira individual e única, merecia respeito, pois estava expressando seu pensamento ou sentimento interior. Ela não é a única característica do individualismo, mas ela foi importante para o desenvolvimento da ideia do indivíduo, para justificar a escolha individual de cada pessoa, afirma o autor. Reconhece-se, assim, a aprovação divina ao individualismo, e surge com ele duas ideias, da objeção de consciência e da tolerância religiosa. O Estado moderno aceita a tolerância religiosa, e a reconhece como um de seus pilares. Sendo que a consciência privada ganhou um *status* religioso especial (enquanto crença). Contudo, objeção de consciência e tolerância religiosa são coisas diferentes, pois, enquanto a tolerância enfraqueceu todas as religiões oficiais, apoiadas pelo Estado, a objeção de consciência, de não participar do alistamento militar, por

> Rawls considera en una categoría aparte a la objeción de conciencia, la que define como el no consentimiento de un mandato legislativo más o menos directo, o de una orden administrativa; no apela al sentimiento de justicia de la sociedad, no se basa únicamente en principios políticos (pueden ser religiosos). [...][25].

Assim, portanto, tem-se que a objeção de consciência é definida enquanto um conceito sobre o qual o cidadão ou a cidadã não precisa explicar seu ato de dissensão a uma ordem por meio de uma justificativa política, podendo ser um ato meramente de cunho pessoal. É um ato que diz respeito apenas à concepção de justiça e/ou vida boa de um cidadão, e não representa a concepção publicamente compartilhada de justiça pelos indivíduos de uma sociedade democrática liberal e constitucional.

É bem verdade que a distinção entre desobediência civil e objeção de consciência não é aceita por todos os teóricos. Alguns acreditam que o conceito formulado por Thoreau, que é mais amplo que o rawlsiano, confunde-se e pode ser visto como igual ao da objeção de consciência. Para estes teóricos, a formulação de Thoreau é preferível ao conceito contemporâneo que divide os dois tipos de dissensão, pois a diferenciação entre os conceitos nada mais é que uma tentativa de

---

exemplo, não faz com que não exista cada vez mais bases militares. Segundo Walzer, isso se dá porque o Estado descobriu que sem religião oficial consegue se manter, mas não conseguiria sem exército. Para o autor, as discussões contemporâneas sobre a objeção de consciência esforçam-se para liberar a consciência de sua origem religiosa de questionar os limites impostos ao longo da história, e descrição de consciência é feita atualmente como sendo um código moral meramente pessoal ou então uma crença sincera em seja lá o que for (que preenche o mesmo lugar que outrora era preenchido por Deus). Tem-se, então, que uma visão moral pode ser sustentada com a mesma importância que uma visão de mundo religiosa, sendo que uma pessoa pode construir suas crenças com bases morais e/ou religiosas da mesma maneira e sem discriminação. Cada pessoa pode e deve agir de acordo com seus princípios pessoais.

[25] PRESSACCO, 2010, p. 16, nota 3.

"separar iguais". Tem-se, como exemplo, a seguinte afirmação de Schirmer:

> [...] não parece, entretanto, que a distinção imaginada por Rawls tenha significativa implicação prática, uma vez que em diversas oportunidades atitudes que *a priori* parecem identificar-se com o conceito rawlsiano de objeção de consciência terão, mormente perante as cortes, tratamento análogo à desobediência civil[26].

Apesar da colocação presente na citação anterior, que é contrária à diferenciação entre os conceitos, no presente estudo julgou-se ser preferível continuar trabalhando com os conceitos separadamente e significando coisas diferentes, pois se trata de um estudo com fundo exegético e, além disso, acredita-se que tal crítica, apesar de forte, não se segue.

Pensa-se assim, pois quando se interpreta a desobediência civil enquanto um ato político e público, tem-se que toda a sociedade é levada em conta, e que a concepção comumente compartilhada de justiça é invocada para que se possa agir de modo dissidente, enquanto que a objeção de consciência é um ato individual, que diz respeito apenas à visão de mundo de um cidadão (ou uma cidadã) do Estado liberal democrático e constitucional. Deste modo, acredita-se que a diferenciação entre os conceitos e seus objetivos se faz clara. Explica-se tal ponto (exagerando um pouco na ligação conceitual, é verdade) por meio da leitura do conceito de desobediência civil enquanto um ato de cunho razoável, i.e., onde os demais cidadãos estariam envolvidos, não apenas o(s) praticante(s); e da objeção de consciência enquanto um ato racional – pode ser uma ação que diz respeito apenas à concepção abrangente do indivíduo (ou do grupo de indivíduos que professam uma mesma crença). Tem-se, assim, uma importante diferença entre a ideia de desobediência civil rawlsiana e a ideia apresentada pelos clássicos.

---

[26] SCHIRMER, 2016, p. 85, nota 17

> Esse aspecto é relevante para compreender a diferença da teoria da desobediência civil estruturada por Rawls daquela forjada pelos clássicos: o projeto teórico dos autores clássicos atribui ao indivíduo o direito de desobedecer a uma lei que se considera injusta. Nesses termos ela se assemelha à definição rawlsiana de objeção de consciência. A desobediência civil não pode ser determinada com base apenas na concepção de bem individual. A desobediência civil requisita um critério objetivo, em razão do que aparece germinalmente, a ideia de razão pública. Desse modo, ao argumentar publicamente em prol do que sustenta ser uma violação contínua e deliberada de uma liberdade especificada pelo primeiro princípio, o indivíduo reconhece e valoriza a sociedade democrática, e assume que o tribunal de última instância, verdadeiramente, é o eleitorado como um todo[27].

Sabe-se que não há em situações concretas, como o próprio Rawls admite, uma distinção clara entre os dois conceitos, sendo que ações podem ter fortes elementos das duas atitudes[28]. Apesar disso, a contraposição estabelecida entre elas visa esclarecer a interpretação da desobediência civil e seu papel em uma sociedade democrática, uma vez que em uma sociedade livre ninguém pode ser forçado a agir de uma maneira com a qual não concorda, em sentido amplo.

Segundo Rawls, ambas as ações de dissensão representam algum tipo de protesto, e são também problemas de deveres conflitantes, pois conforme visto, a desobediência civil é um ato de protesto contra uma lei ou política de governo injusta, e a objeção de consciência é um protesto contra uma ordem ou injunção legal que fere a ideia de visão de mundo de um cidadão ou cidadã (ou de um grupo).

---

[27] ROHLING, 2011, p. 173-174, n. 351.

[28] Joseph Raz (1985) cita, por exemplo, o caso dos anos 70 nos EUA, onde as pessoas, ao mesmo tempo, realizavam atos de desobediência civil e objeção de consciência contra a guerra no Vietnã.

São atos que representam a afirmação do 'não' diante de uma ordem[29]. Porém, os objetivos da desobediência e da objeção são diferentes. A objeção de consciência diz respeito ao pensamento de um indivíduo (ou um grupo particular e fechado de indivíduos, por exemplo de uma religião ou clube filosófico), de sua concepção de bem e sua visão de mundo.

Como afirmado por Joseph Raz (1985), a objeção de consciência é uma ação privada por parte de uma pessoa que quer evitar a realização de uma ação moralmente má ao obedecer a uma lei moralmente má – segundo seu julgamento. Já a desobediência civil diz respeito à diminuição da disparidade entre as convicções de consciência dos cidadãos de um Estado democrático que aceitam os princípios da justiça.

No pensamento rawlsiano, a justificativa da desobediência civil não pode ser fundamentada unicamente no interesse de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, sendo que os cidadãos que querem agir por meio da desobediência civil não podem agir apelando ao princípio moral pessoal ou conforme uma doutrina religiosa, pois "[...] la desobediencia civil se hace de la capacidad de los ciudadanos para cuestionar la legalidad vigente apelando a un sentido de la justicia que debe ser validado en el espacio público [...]"[30]. Quando se trata da objeção de consciência, tais pontos estão 'liberados', pois se trata de um protesto individual que diz respeito unicamente à visão de mundo daquela pessoa ou grupo de pessoas.

---

[29] Na mesma linha de pensamento de John Rawls, Michael Walzer afirma que as pessoas com objeção de consciência podem recusar-se a obedecer ao Estado ou então podem se recursar a tornarem-se instrumento do Estado, e isto se confunde com a ideia de desobedecia civil. Porém, mesmo assim, para o autor a objeção de consciência por razões políticas pode ser tolerada pelo Estado, uma vez que o Estado não pode, por exemplo, exigir dos seus cidadãos e cidadãs que eles ajam contra as suas crenças mais profundas. Sendo que a base moral do pluralismo é solapada se os membros de um grupo não têm suas objeções de consciência respeitadas e são obrigados, por meio do poder coercitivo do Estado, a agirem de maneira contrária às suas consciências.

[30] PRESSACCO, 2010, p. 14

Recorda-se que um ato de objeção de consciência não é um ato de apelo ao senso de justiça, como é o ato de desobediência civil, pois a objeção de consciência não invoca as convicções de comunidade política. Portanto, quando se quer ir contra uma ordem administrativa ou injunção legal pode-se apelar ao princípio moral de pessoa, assim como justificar a objeção de consciência conforme uma objeção religiosa, por exemplo, de não torturar e matar um prisioneiro de guerra pela crença na sacralidade da vida humana. É verdade também que uma ação de objeção de consciência pode ser justificada por princípios políticos (dado o exemplo já trabalhado, o soldado poderia não torturar nem matar o prisioneiro pela justificativa de que se cumprisse a ordem, pois as leis de guerra não estariam sendo respeitadas), entretanto, um ato de desobediência civil não pode ser justificado por princípios religiosos.

Como se viu, a justificativa da objeção de consciência diz respeito, em última instância, ao direito de dizer não a uma determinada ordem recebida, sendo que não se pretende que tal ordem seja proibida, apenas não se concorda com a ação, ou com suas consequências, e não se deseja realizá-la. Deste modo, pode-se afirmar que a justificativa da objeção de consciência diz respeito à subjetividade individual, assim como às concepções abrangentes de uma pessoa e à sua visão de mundo.

A objeção de consciência pode ser tanto legal quanto ilegal, como, por exemplo, no caso das Testemunhas de Jeová, que não realizam o juramento à bandeira, tem-se um ato de objeção de consciência assegurado por lei. No entanto, quando, por exemplo, um soldado não cumpre uma ordem de um superior, por motivos de objeção de consciência, ele está realizando um ato ilegal (de não cumprir uma ordem) e pode sofrer uma sanção. A desobediência civil, diferentemente, é *per se* um ato ilegal[31]. Contudo, as pessoas que forem agir por meio do princípio de desobediência civil agirão com a

[31] Candice Delmas (2016) questiona tal ideia. Exemplificando com o boicote promovido por M. Luther King Jr., a autora afirma que a desobediência civil pode ser tanto um ato ilegal como um ato legal, i.e., que não fere uma lei. Para mais sobre este tópico, conf.: Delmas (2016); Tomé (2018) em especial, novamente, a seção 4,5.

esperança de mudar a lei, sendo que eles podem tanto infringir a própria lei contra a qual protestam, i.e., realizam um ato de ação direita, quanto um ato indireto contra a lei, mas em ambos os casos eles sabem que podem sofrer sanções.

Tanto em atos de objeção de consciência, quanto de desobediência civil, cabe aos cidadãos e cidadãs decidirem qual a melhor forma de ação. Porém, para Rawls, esta decisão, quando se trata da desobediência civil, não pode ser um ato conforme se deseja, sem levar em conta os concidadãos do Estado. Deve ser um ato responsável que visa um sistema político ordeiro, observando os princípios políticos, sobre os quais se age de maneira desobediente apenas quando se está convencido de que esta é a última e a melhor forma de ir contra uma lei injusta[32]. Já a ação de objeção de consciência, por não ser um ato público em sentido amplo, que pode ser de conhecimento público, mas sem esta obrigatoriedade, acaba por ser um ato que pode ser aplicado sempre conforme for o desejo dos cidadãos de uma sociedade, i.e., será um ato interno que diz respeito à consciência de uma pessoa consigo mesma para realizar ou não uma tarefa, ou uma ordem legal.

## Considerações Finais

Bem, como visto, Rawls diferencia atos de objeção de consciência de desobediência civil. Dessa maneira, naquilo que tange a

[32] Esta é uma ideia comum sobre a desobediência civil, por exemplo, Hannah Arendt (2010, p. 69) afirma que a desobediência civil se dá quando os cidadãos e cidadãs do Estado não acreditam mais nos canais normais para realizar mudanças necessárias e que as queixas já não são mais ouvidas, nem implicarão em qualquer ação, ou então, quando o governo está pretendendo realizar mudanças e acaba por se envolver e agir de maneira cuja legalidade e constitucionalidade são colocadas em dúvida. Contudo, como se viu anteriormente, Joseph Raz acredita que, em determinados casos, deve-se agir por meio da desobediência civil em primeira instância, sem a necessidade de ser a última cartada, pois a injustiça que está sendo cometida (e que a desobediência civil tem como objetivo concertar) justifica a ação por meio de atos ilegais.

questão central desse trabalho, tem-se que para o autor o não-pagamento de imposto, portanto, não poderia ser classificado como um ato de desobediência civil, ao menos em situações normais. Rawls justifica seu posicionamento por meio do princípio da diferença.

Aqui, cabe salientar para as pessoas que não estão tão habituadas com a teoria da justiça como equidade, que John Rawls formula sua teoria ancorada em dois princípios da justiça, a saber: (i) o princípio da igual liberdade; e (ii) (a) que a desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal modo que os menos favorecidos sejam os maiores beneficiados dos arranjos institucionais e sociais, i.e., o princípio da diferença; e (b) do princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Esses princípios se aplicariam às instituições sociais e econômicas de uma sociedade, sendo que o primeiro se sobreporia ao segundo.

Para o autor, naquilo que se refere às infrações do princípio da diferença é mais difícil de fazer a verificação se há ou não uma injustiça, pois geralmente há uma ampla gama de opiniões racionais e razoáveis que são conflitantes acerca da satisfação ou não deste princípio. Para o autor, isso se dá devido ao fato de que o segundo princípio se aplica, primeiramente, às práticas e instituições sociais e econômicas. Portanto, depende de convicções especulativas e teóricas, assim como informações estatísticas e outros fatores, sendo difícil controlar a influência do preconceito e do interesse pessoal, assim como de convencimento das outras pessoas.

> [...] Assim, a menos que leis tributárias, por exemplo, sejam claramente concebidas para atacar ou reduzir a liberdade igual básica, elas não deveriam normalmente ser objeto de protesto da desobediência civil. O apelo à concepção pública de justiça não fica suficientemente claro [...][33].

Para Rawls, cabe ao processo político resolver tal questão, preservando o princípio da igual liberdade, que parece ser o caso onde um entendimento razoável das partes seja mais concebível. Sabe-se que no pensamento de Rawls, as desigualdades sociais são aceitas, desde que

[33] TJ, §57, p. 413.

o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença sejam respeitados. Nesta ideia, pode-se dizer que os impostos têm, como função social, a realização das devidas correções em relação à loteria social do nascimento, assim como para a aplicação do princípio da diferença naquilo que tange às diferentes rendas e poder monetário; e para que as instituições possam funcionar sem que sejam pressionadas por sistemas econômicos e políticos com desejos próprios e diferentes dos cidadãos e cidadãs do Estado democrático de direito.

Com isso, dado o pensamento rawlsiano acerca da desobediência civil, afirma-se que o não pagamento de imposto, em condições normais, não pode ser visto como um ato de desobediência civil. Assim, ao se analisar as ideias de Isaac Cunha e Thoreau, chega-se a uma conclusão oposta àquela apresentada pelos autores. Desta maneira, acredita-se ser necessário que algumas objeções sejam levantadas às ideias expostas pelo membro do Núcleo de Estudos Tributários da Faculdade de Direito da UFC (Universidade Federal do Ceará).

Uma primeira objeção que pode ser levantada, e salta aos olhos na leitura do artigo de Cunha, é referente ao termo tributo abusivo/imposto injusto – que pertence à ideia mais ampla da existência de uma lei tributária injusta. Levanta-se a objeção, não necessariamente pela ideia do autor de que possa haver tributos tidos como abusivos em si, mas sim pela inexistência da definição do termo 'injusto'. O máximo que o autor formula é a ideia de que imposto injusto é aquele que "[...] ofenda direito ou garantia do cidadão contribuinte [...]"[34]. O que pode gerar os seguintes questionamentos: como se pode defender a desobediência civil a um tributo (imposto) – tido como injusto –, se não se define a categoria de injustiça tributária? O que seria um tributo injusto? A cobrança de IOF? O IPTU? ICMS? O imposto de renda? Segundo Cunha, um tributo de redistribuição de renda pode ser visto como injusto?

Ao falhar na definição terminológica, o autor deixa um espaço em branco para especulação, que faz com que as ideias de caráter político-jurídico e coletivo da desobediência tributária tornem-se ideias

[34] CUNHA, 2014, p. 21.

vagas e vazias, uma vez que cada cidadã e cidadão, pode, à sua maneira, afirmar que um determinado imposto é justo ou injusto. E, assim, acredita-se que Cunha falhou na tentativa de formular um conceito de desobediência civil para assuntos tributários, pois, por um olhar rawlsiano, sem a definição do que seria um imposto injusto ou uma lei tributária injusta, se é que é possível tal definição, não se poderia sair do caráter meramente individual (ou de pequeno grupo social fechado) para um caráter coletivo.

Sabe-se que, até mesmo em Thoreau, o não pagamento de impostos se dava como forma de não financiamento de injustiça. A injustiça era caracterizada como o desrespeito às liberdades básicas iguais dos cidadãos negros e cidadãs negras do Estado Unidos da América – por meio do sistema escravagista – e dos cidadãos e cidadãs mexicanos que estavam sendo massacrados pelo governo estadunidense (i.e., a injustiça se caracterizava no desrespeito às liberdades básicas iguais – e no não reconhecimento do outro enquanto um igual).

Outro ponto a ser destacado do trabalho do bacharel em direito é a utilização do conceito de "dignidade humana", enquanto elemento justificador da desobediência tributária. De acordo com este conceito, segundo a ideia do autor, por meio da ideia de dignidade humana os cidadãos e cidadãs do Estado de direito poderiam desobedecer, civilmente, o pagamento de imposto, pois assim estariam se protegendo da tributação estatal.

Apesar de ser um argumento que, em um primeiro olhar, pode causar certo impacto positivo, acredita-se que, na verdade, desde que os tributos não sejam utilizados para o financiamento de injustiças claras – como a escravidão ou uma guerra injusta, para usar os exemplos de Thoreau –, o não pagamento de impostos é, por si mesmo, (em condições normais) algo injusto, uma vez que os impostos e tributos são um importante instrumento para a diminuição da desigualdade social e para o funcionamento das instituições. Sendo, na verdade, a dignidade humana um dos elementos fundantes do argumento em favor da tributação. Neste trabalho defende-se, portanto, diferentemente da ideia de Cunha, e do conceito mais amplo de desobediência civil de Thoreau, que não é possível que se justifique, à luz do pensamento rawlsiano, a desobediência civil para o não-pagamento de impostos.

Assim, dado o fato de que a definição de um critério do que seria um tributo injusto estaria em constante discussão e seria sempre visto de uma maneira em que as convicções, especulativas e teóricas, dos cidadãos e cidadãs do Estado estariam em campo, o máximo que se conseguiria defender, ainda que com muito custo e esforço, seria um ato de objeção de consciência para o não pagamento de imposto, isso porque nesta conceitualização de dissensão não é necessário que se apele ao senso de justiça da maioria.

Claro que aqui, ainda, uma outra questão se faria presente: como não se pagaria os impostos – enquanto atos de objeção de consciência – em um Estado onde os impostos são sobre produtos – e não sobre renda, riqueza e herança? Bem, não se pretende neste trabalho responder tal questão, pois tornaria esse empreendimento ainda maior e mais desgastante ao leitor e a leitora, apenas afirma-se que a ideia de não-pagamento de imposto, em sociedades em que os tributos são sobre produtos, beneficiaria, aparentemente, apenas aqueles e aquelas que estão em melhores condições sociais – o que, em um olhar rawlsiano, implicaria justamente na ideia contrária daquilo que se afirma no princípio da diferença.

## Referências bibliográficas:

OBRAS DE RAWLS

RAWLS, John. A ideia de razão pública revista. In: RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 171-236.

RAWLS, John. A prioridade do justo e as concepções do Bem. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia.** (Capítulo 6). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 291-332.

RAWLS. John. A Teoria da Justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia.** (Capítulo 4). Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 199-242.

RAWLS, John. As liberdades básicas e sua prioridade. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia.** (Capítulo 3) Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 141-198.

RAWLS, John. **Justiça como equidade:** uma reformulação. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
RAWLS, John. O Construtivismo Kantiano na Teoria Moral. In: RAWLS, John. **Justiça e Democracia.** (Capítulo 2) Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 43-140.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ártica, 2000.

RAWLS, John. Réplica a Habermas. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998. p. 41-74.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisseta e Linita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

## COMENTADORES E REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ARENDT, H. Desobediência civil. In: ARENDT, H. **Crises da república**. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 49-90.

BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso sobre a servidão voluntária**. LCC publicações eletrônicas, 2006.

BOETTCHER, James. What is reasonableness? In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5–6, p. 597–621, 2004.

CARETTA, Danilo de Oliveira. **As exigências motivacionais da teoria da justiça como equidade**. 2017. 111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2017.

CELIKATES, R. Civil disobedience as a practice of civic freedom. In: TULLY, James. **On global citizenship**. James Tully in Dialogue. New York/London: Bloomsbury Academic. 2014. p. 207-228.

CELIKATES, R. Civil desobedience. In: MAZZOLENI, G. (ed.). **The International Encyclopedia of Political Communication**. Hoboken, Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2015. Disponível em: <https://www.academia.edu/23387442/Civil_Disobedience_in_The_International_Encyclopedia_of_Political_Communication_ed._Gianpietro_Mazzoleni_Wiley_and_Sons_2015_>. Acesso em: 10 de jul. de 2017.

CELIKATES, Robin. Democratizing civil disobedience. In: **Philosophy and Social Criticism**, v. 42, n. 10, 2016.

CIPRIANI, R. B. **Uma introdução à fundamentação do direito a partir da teoria da justiça de John Rawls**. 2008. 54f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Departamento de Direito da Universidade do Vale do Itajaí, São José – SC, 2008.

CUNHA, I. R. **Desobediência tributária e oposição social aos tributos:** apontamentos históricos na defesa de um meio político legítimo de resistência fiscal coletiva. 2014. Disponivel em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=972c16f442eba604>. Acesso em: 23 jun. 2017.

DEBAU, H. A. Civil disobedience and personal responsability for injustice In: DEBAU, H. A (ed). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge, 2002 [1991]. p. 49-67.

DELMAS, Candice. Civil Disobedience. In**: Philosophy Compass**, v. 11, n. 11, p. 681–691, 2016. Disponível em: <http://www.academia.edu/31352750/Civil_Disobedience_Philosophy_Compass_>. Acesso em: 12 jan 2018.

DELMAS, Candice. Disobedience, civil and otherwise. In: **Criminal Law, Philosophy**, v. 11, n. 1, 2017 [2014]. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11572-014-9347-9>. Acesso em: 15 jan. 2018.

DELMAS, Candice. Political resistence: a matter of fairness. In: **Law and Philosophy: An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy,** v. 32, 2013. DOI 10.1007/s10982-013-9189-y.

DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins fontes, 2002.

FERRARA, Alessandro. Public reason and the normativity of the reasonable. In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5-6, p. 579–596, 2004.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

FREEMAN, Samuel. Congruence and the Good of Justice. In: FREEMAN, Samuel (ed.) **The Cambridge Companion to Rawls**. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 277-315.

HABERMAS, Jürgen. Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora da Unesp, 2015. p. 127-154.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Reconciliación mediante el uso público de la razón. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Tradução de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998. p. 41-74.

HAKSA, Vinit. Civil disodedience and non-co-operation. In: DEBAU, H. A (ed.). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge 2002 [1991]. p. 144-158.

HART, H. L. A. Rawls on liberty and its priority. In: DANIELS, N. (ed.). **Reading Rawls**. Critical studies of A Theory of Justice. Oxford: Basil Blackwell, 1975, p. 230-252.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores). Versão Digital. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2018.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KLOSKO, G. **Political obligations**. New York: Oxford University Press, 2005.

KLOSKO, G. Political Obligation and the Natural Duties of Justice. In: **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, p. 251-270, 1994.

MAFFETTONE, S. Political liberalism: reasonableness and democratic practice. In: **Philosophy & Social Criticism,** v. 30, n. 5-6, p. 541–577, 2004.

MAFFETTONE, S.; VECA, S. **A ideia de Justiça de Platão a Rawls**. Tradução de Karina Janine. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARASCHIN, Claudio; BRUSCATO, Giovani Tavares. A teoria e a prática da desobediência civil: um estudo a partir da doutrina contemporânea. **Revista da Faculdade de Direito UniRitter**, Porto Alegre, n. 10, p. 41-54, 2009.

MARSAL. C. G. Desobediencia civil: volviendo a Thoreau, Gandhi y M. L. King. In: **Foro, Nueva época**, n. 11-12, p. 147-191, 2010.

OLIVEIRA, P. C. de. Procedimentalismo puro na Teoria da Justiça de John Rawls: algumas considerações críticas. In: **Peri (UFSC)**, v. 7, n. 2, p. 166-187, 2015.

PINZANI, A. **Filosofia Política III**. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

PLATÃO. Críton ou Sobre o Dever. In: PLATÃO. **Apologia de Sócrates** (precedido de Êutifron ou Sobre a Piedade e seguido de Críton ou Sobre o Dever). Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

PRESSACCO, C. F. Estado de Derecho y Desobediencia civil. In: **Polis** [*En línea*], v. 27, 2010. Disponível em: <http://polis.revues.org/1022>. Acesso em: 23 jun. 2017.

QUINTANA, O. M. La justificación constitucional de la desobediencia civil. In: **Revista de Estudios Sociales**, Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia, n. 14, p. 76-87, fev. 2003.

RASMUSSEN, David. Defending reasonability: the centrality of reasonability in the later Rawls". In: **Philosophy & Social Criticism**, v. 30, n. 5-6, p. 525-540, 2004.

RAZ, Joseph. **La autoridad del derecho.** Ensayos sobre derecho y moral. Traducion y Notas de Rolando Tamayo y Salmorán. Ciudad Universitaria: Univerisadad nacional autónoma de México (imprenta universitaria), 1985.

ROHLING, M. O conceito de lei, lei legítima e desobediência civil na teoria da justiça como equidade de John Rawls. In: **Synesis**, v. 6, n. 2, p. 83-106, jul./dez. 2014.

ROHLING, M. **O Sistema Jurídico e a Justificação Moral da Obediência ao Direito em *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls.** 2011. 204f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2011.

SCHIRMER, M. H. G. Desobediência civil – os limites da oposição à lei. In: **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 15, p. 80-112, 2016.

SMART, Brian. Defining civil disodedience. In: DEBAU, H. A (ed). **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge 2002 [1991]. p.189-211.

THOREAU. **A Desobediência civil**. Tradução de Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM Pocket. 2016.

TOMÉ, Julio. A igual liberdade e a desobediência civil rawlsiana para casos religiosos: a questão do aborto. In: ALVES, Ítalo; PIROLA, Émerson (Org.). **XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 3 [recurso eletrônico]**. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 169-194. Disponível em: <goo.gl/Yvuuaw>. Acesso em 16 jan. 2018.

TOMÈ, Julio. **Rawls e a Desobediência Civil**. 2018. 160f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2018.

Disponível em: <https://www.academia.edu/36260166/RAWLS_E_A_DESOBEDI%C3%8ANCIA_CIVIL_disserta%C3%A7%C3%A3o_de_mestrado_-_PPGFIL_UFSC_>. Acesso em 26 mar. 2018.

VON JHERING, Rudolph. **A luta pelo direito**. Tradução de Dominique Makins. São Paulo: Hunter Books, 2012.

VITA, Álvaro de. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J. A posição original como mediação entre Estado de Natureza e imperativo categórico: Rawls entre Hobbes e Kant. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 112-140, jun. 2014

VOLPATO DUTRA, D. J. **Manual de Filosofia do Direito**. Caxias do Sul: EdUCS, 2008.

VOLPATO DUTRA, D. J.; COUTO, D. R. T. Esfera Pública: contribuições para uma atualização do diagnóstico. In: **Problemata: Revista Internacional de Filosofia,** v. 3, n, 2, p. 177-199, 2012. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/14959/8497>. Acesso em: 24 jun. 2017.

VOLPATO DUTRA, D. J; ROHLING, M. O Direito em uma Teoria da Justiça de Rawls. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 63-89, 2011. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/03.pdf >. Acesso em: 31 mar. 2017.

WALZER, Michael. **Das obrigações políticas**. Ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Tradução de Helena Maria Camacho Martins Pereira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

WEBER, T. O neocontratualismo de Rawls. In: **Filosofia Unisinos,** v. 16, n. 1, p. 71-82, jan./abr. 2015.

WERLE, D. L. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. In: **Cadernos de Filosofia Alemã,** v. 19, n. 1, p. 63-83, 2014a.

WERLE, D. L. A ideia de justiça e a prática da democracia. In: **Novos Estudos – CEBRAP,** [online], n. 92, 2012a, p. 153-161. ISSN 0101-3300. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n92/n92a11.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2017.

WERLE, D. L. Justiça, Liberdades básicas, e as bases sociais do autorespeito. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 74-90, jun. 2014b. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2014v13n1p74/26930>. Acesso em: 16 jun. 2017.

WERLE, D. L. Liberdades Básicas, Justificação Pública e o Poder Político em John Rawls. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 183-207, 2011. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/08.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2017.

WERLE, D. L. Tolerância, legitimação política e razão pública. In: **Dissertatio**, v. 34, p. 141-161, 2012b. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/35/07.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2017.

WERLE, D. L. Vontade geral, natureza humana e sociedade democrática justa. Rawls leitor de Rousseau, In: **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 4, p. 31-52, set. 2010.

XAVIER, R. B. C. **Um estudo sobre os argumentos em favor da estabilidade em *Uma Teoria da Justiça*.** 2017. 135f. Dissertação

(Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC, 2017.

*Página intencionalmente deixada em branco*